



Il Fuoco e la Luce nella Divina Commedia e nella Psicologia Analitica

*The Fire and the Light in the Divine Comedy
and in Analytical Psychology*

Antonio Grassi e Sandra Berivi



*Dal libro di Giovanni Figuera Paradiso. In viaggio con Dante verso le stelle
(Edizioni Sugarco).*

From the book of Giovanni Figuera Paradiso. In viaggio con Dante verso le stelle



Il Fuoco e la Luce nella Divina Commedia e nella Psicologia Analitica

Antonio Grassi e Sandra Berivi

Key Words: fuoco – luce – parola – individuazione

Citation: Grassi A., Berivi S. (2021). *Il Fuoco e la Luce nella Divina Commedia e nella Psicologia Analitica*

doi.medra.org: 10.48237/LIJ_042

lijedizioniretis03072018

Copyright:©LIRPA-International Journal

Finanziamento: nessuno

Interessi concorrenziali: nessuno

Autore Corrispondente Grassi Antonio., Berivi Sandra

Abstract: Gli autori propongono una visione, integrata in un unico percorso, del processo di individuazione come prospettato dalla Psicologia Analitica e del cammino analogo che fa Dante nella Divina Commedia. Individuano nei simboli del Fuoco e della Luce gli elementi psichici che fanno da *trait-d'union* tra le due versioni del processo, quella poetico-narrativa di Dante e quella psicologico-analitica di Jung. Una volta individuate le differenze concettuali e le componenti condivise, propongono la tesi che due rappresentazioni così affini, realizzate da autori tanto distanti nel tempo, circa 700 anni, dimostrano che alcuni principi di base, cosiddette *Regole di Base* della vita, sono come stelle fisse nel firmamento interiore dell'uomo, non sono sottoposte all'usura del tempo e rappresentano perennemente l'ordito e la trama della realtà psichica e spirituale dell'intera umanità.

Introduzione

Nel 2021 ricorrono 700 anni dalla morte di Dante Alighieri. In un periodo storico che vede l'umanità confrontarsi con i propri limiti umani e con la morte in seguito alla pandemia di Covid-19, che ha colpito il mondo intero, cimentarsi con il pensiero di chi ha rappresentato una svolta epocale, diremmo cardine per l'intero pensiero occidentale e non solo per l'Italia, e con uno dei testi poetici tra i più visitati e commentati, La Divina Commedia, può essere letto come un ulteriore omaggio, forse ardito, ad un autore da sempre molto amato, ma anche, secondo varie prospettive e dimensioni, come l'opportunità di confrontarci proprio con quei limiti e con la morte che non ci è stata mai così vicina dal tempo delle due Grandi Guerre del Novecento.

Essendo degli psicoanalisti junghiani, siamo dunque partiti dall'autore svizzero in una sorta



di parallelo teso a sottolineare le vicinanze e le differenze con Dante¹, che pur non essendo uno psicologo, è stato interpretato anche in termini psicologici (Mazzarella, 1991). Abbiamo scelto, in particolare, l'analisi psicologica e spirituale di due elementi simbolici, il fuoco e la luce, e, nella prospettiva aperta da questi ultimi, abbiamo rivisitato la concezione immmanentistica di Jung a confronto con la dimensione trascendente di Dante che impregna di sé soprattutto il 3° Canto, il Paradiso².

Dal momento che il nostro saggio si propone l'obiettivo di individuare i punti in cui le concezioni dei due autori si incontrano e quelli in cui, invece, essi divergono, cureremo prima una disamina di come i due elementi simbolici – fuoco e luce – sono interpretati da ciascuno dei due autori, per poi rilevarne le reciproche differenze ed assonanze. Obiettivo finale del contributo sarà di porre in evidenza non solo quanto l'opera del Sommo Poeta abbia percorso il cammino di cambiamento terapeutico teorizzato da Jung, nel solco già tracciato da altri autori, ma di verificare viepiù la sussistenza di principi di base psicologici e spirituali, evidenziati sia dalla narrativa poetica sia dalle psicologie del profondo, che possono rappresentare dei capisaldi imm modificabili nel corso dei secoli e che costituiscono in modo perenne la trama e l'ordito della dimensione psichica e spirituale dell'essere umano.

Il fuoco e la luce e la parola nella Divina Commedia

Il fuoco e la luce sono una parte essenziale del Poema Dantesco, tanto che l'Opera si dissolverebbe laddove fossero eliminati dal testo. L'intero corpo di essa vive precisamente in funzione di questi due elementi. Dante attribuisce ad entrambi un valore simbolico sconfinato, fino a che il fuoco diventa luce, il fuoco e la luce diventano parola e la parola diventa fuoco e luce.

Il fuoco, nell'Inferno, viene definito da Dante sia nella sua essenza sia nei suoi effetti di tormento: assume la forma di fulmini che si sprigionano dalle nubi rotte. Il tratto specifico della 1° Cantica è che, il fuoco c'è, ma non è visibile, non infrange le tenebre dell'abisso della dannazione eterna, che resta sempre oscuro. Nel Purgatorio, invece, il fuoco e i colori della vita diventano lo splendore della redenzione. Nel Paradiso esso si fa luce ed esprime la gloria e l'amore eterno (Magistretti, 1888, p.167); infatti, metafore e simboli si fondono nel fuoco della carità e nella luce della verità divina in modo da realizzarsi in uno stato sacro e la fede diventa la via per ascendere alla contemplazione della verità eterna. Il fuoco è considerato da Romano Guardini³ come strumento di pena, di purificazione e di gloria (1967) diventando

¹ Alighieri, 2016

² Il Paradiso è sicuramente il testo meno rivisitato fra i tre, e forse il meno amato, anche perché poco adatto al palato adolescenziale che lo ha sempre dovuto studiare in un'età più alle prese con le *pene dell'inferno* che con le visioni ascetiche della vita e della morte e con il significato esistenziale che queste possono avere.

³ Romano Guardini è stato un teologo italiano naturalizzato tedesco, vissuto tra il 1885 e il 1968. Scrisse moltissimo, quasi 500 saggi. Per ciò che ci interessa, scrisse partendo dai più importanti autori della cultura occi-



redenzione e luce mistica nel Purgatorio, quest'ultima, espressa nella sua forma più elevata nel Paradiso (Magistretti, cit, p.15).

La rappresentazione della Geenna e del fuoco come simboli dell'Inferno è un esito tipicamente cristiano. Secondo le parole di Gesù «*Se la tua mano [poi: il piede e l'occhio, nda] ti è di scandalo, tagliala! È meglio per te entrare monco nella vita, che andare con tutte e due le mani nella Geenna, nel fuoco inestinguibile*» (Mc 9,43-48). Al momento del Giudizio finale agli empi è riservata questa minaccia di Cristo: «*Andate via da me, o maledetti, nel fuoco eterno, preparato per il diavolo e i suoi seguaci*» (Mt 25,41). Analoga immagine sussiste anche in San Paolo, che destina a «essere bruciata» l'opera malvagia, perché «(nda, Il Giudizio finale) *la svelerà quel giorno che si manifesterà col fuoco, e il fuoco saggerà quale sia l'opera di ciascuno*» (1Cor 3,13-15). San Giacomo, nella sua lettera, propone alla nostra vista il peccato di lingua come un baluginio delle fiamme infernali: «*Anche la lingua è un fuoco! [...] essa brucia la ruota della nostra vita ed è poi bruciata essa stessa nell'inferno*» (Gc 3,5-6). L'Apocalisse amplierà il significato dell'immagine, trasformando gli inferi in uno «stagno di fuoco e zolfo», ove sono confinanti Satana, i falsi profeti, la morte, i vili, gli increduli, gli abietti, gli omicidi, gli immorali, i fattucchieri, gli idolatri e tutti i menzogneri (cf Ap 20,10.14; 21,8). Il fuoco nella Bibbia è un simbolo divino, ma esso si manifesta anche come parola che detta a Mosè le tavole della legge, come la stessa teofania attesta con il rovetto ardente del Sinai. Cristo dichiara: «*Sono venuto a gettare fuoco sulla terra, e vorrei davvero che fosse già acceso!*» (Lc 12,49). Il fuoco è, inoltre, anche il simbolo dello Spirito Santo, come si verifica nella Pentecoste e la Spirito Santo consente agli apostoli di parlare le diverse lingue dei popoli.

Nel caso dell'Inferno, però, è proprio il fuoco divino a rivestire anche un'altra funzione, facendoci scoprire un'immagine diversa di Dio da quella corrente: non è solo il Salvatore, ma è anche il Giudice che non ignora, anzi, realizza le esigenze della morale. Il fuoco diventa quindi contemporaneamente sia amore di Dio, sia Giustizia divina, sia Etica per l'uomo. Ed allora l'Inferno può essere interpretato altresì come una modalità manifesta ed efficace per rivelare il Giudizio divino sul male. "Il Signore è il fuoco e, perciò, non può essere manipolato come a noi più piace, non è riconducibile alle nostre contraffazioni e ai nostri diversivi. È, certo, fuoco di amore e di passione profonda, riscalda i cuori e scioglie il gelo delle anime infelici, ma è altresì fuoco che scotta chi tenta di afferrarlo o spegnerlo. La Geenna con il suo ardente focolare è, quindi, il simbolo dell'agire giusto di un Dio libero e ben deciso a ingaggiare con il male la sua lotta vittoriosa" (Guardini,cit.).

Il Purgatorio rappresenta un passaggio mediano fra l'Inferno e il Paradiso, ed è così anche

dentale al fine di chiarire quale fosse il pensiero cristiano: Socrate, Agostino, Dante, B. Pascal, F. Hölderlin, S. Kierkegaard, F.M. Dostoevskij e R.M. Rilke. I suoi corsi universitari, base dei suoi scritti, attirarono un pubblico vasto di studenti, cattolici e protestanti, e anche di persone estranee al mondo universitario.



per il concetto di fuoco. Nella *Sacre Scritture* ci sono solo due accenni a questa parte intermedia dell'aldilà. Nel secondo libro dei Maccabei (12,43-45) si afferma la potenza dell'intercessione per i morti tramite preghiere e, nella *Prima lettera ai Corinzi* di San Paolo (3,15), questi spiega che la salvezza arriverà attraverso il fuoco: lo stesso elemento che di solito associamo all'Inferno nel nostro immaginario. Seguendo "La preghiera per l'espiazione dei peccati dei defunti", letta da Georg Ratzinger, allora Benedetto XVI, in occasione dell'Udienza Generale del 12 gennaio 2011, certe immagini inadeguate sul Purgatorio, e sul suo significato storico, possono essere superate rivisitando il pensiero di S. Caterina da Genova († 1515) riportato nel *Libro de la Vita mirabile et dottrina santa*. In esso è contenuta un'utile *et catholica dimostrazione et dichiarazione* del Purgatorio (Ibidem, Genova 1551), il cui estensore finale fu il confessore della santa, il sacerdote Cattaneo Marabotto. Nella visione di Caterina - afferma l'allora Papa - «... *il purgatorio non è presentato come un elemento del paesaggio delle viscere della terra: è un fuoco non esteriore, ma interiore. Questo è il purgatorio, un fuoco interiore. La Santa parla del cammino di purificazione dell'anima verso la comunione piena con Dio, partendo dalla propria esperienza di profondo dolore per i peccati commessi, in confronto all'infinito amore di Dio (...)*". L'anima - dice ancora Caterina - "*si presenta a Dio ancora legata ai desideri e alla pena che derivano dal peccato, e questo le rende impossibile godere della visione beatifica di Dio*". Ella afferma dunque che Dio è così puro e santo che l'anima con le macchie del peccato non può trovarsi in Sua presenza. "*L'anima è consapevole dell'immenso amore e della perfetta giustizia di Dio e, di conseguenza, soffre per non aver risposto in modo corretto e perfetto a tale amore, e proprio l'amore stesso a Dio diventa fiamma, l'amore stesso la purifica dalle sue scorie di peccato*" (Ratzinger, 2011) .

Anche Dante rientra in questa linea di ricerca interiore. Uscito dall'Inferno, appare la luce, che lo colpisce come se fosse riflessa, in modo

*"come quando da l'acqua o da lo specchio
Salta lo raggio a l'opposita parte
Salendo su per lo modo parecchio [...]
Per che a fuggir la mia vista fu ratta."
(Purgatorio, XV,16-23)*

Egli chiede a Virgilio che cosa sia quel fulgore e questi lo invita a non meravigliarsi, se la vista degli angeli ancora lo abbaglia, come fa quel messo celeste (L'Angelo della Misericordia) che li invita a salire. La Misericordia appartiene alla polarità degli opposti Giustizia-Misericordia (Guggenheim,2016), e simboleggia l'amore senza limiti di Dio che aiuta il peccatore a redimersi delle sue colpe. Virgilio spiega che ciò è dovuto al fatto che la natura umana del poeta non gli consente di fissare lo sguardo nei messi celesti, proprio come non



può guardare direttamente il sole che li colpisce di fronte. L'ingresso nella terza cornice degli iracondi promuove un altro incontro di Dante con il fuoco nel Purgatorio. Per il poeta la mansuetudine deve aprire il cuore alle acque della pace, che sono in grado di estinguere il fuoco dell'ira punita in questa cornice.

Nel Paradiso, il fuoco e la luce diventano dominanti. I due termini, a volte differenziati e a volte fusi tra loro, completano l'idea stessa teologica e poetica di Dante. Empireo, infatti, significa sia pieno di fiamma, ma anche *luminoso per fuoco o ardore d'amanza e di carità* (Convivio, 1,3, o.), ove tutto è luce ed amore (Paradiso, Canto XXVII^o, v. 112; Canto XXX^o, v. 3). L'Empireo, nel quale fissano i loro occhi le anime dei beati, è l'Essenza stessa Divina: Trina Luce in unica stella. Nel Paradiso assistiamo quindi a un trapasso dall'elemento fuoco all'elemento luce, caratterizzato da una relativizzazione della presenza del fuoco, che circo-scrive ciascuna delle sfere celesti, con una sempre maggiore presenza della luce. Per Dante stesso la Vergine è la Pacifica Orifiamma⁴, a causa dell'aureo fiammeggiare del suo splendore. Le fiamme celesti⁵, cioè gli spiriti, perdono del loro splendore al fiammeggiare dell'amore della Vergine, *coronata fiamma* (Magistretti, 1888).

Lungo questo cammino due sono le beatitudini che l'uomo può raggiungere, come spiega lo stesso Dante: una è la beatitudine di questa vita che si configura come Paradiso Terrestre e consiste nella attuazione della propria virtù; l'altra è la beatitudine della vita eterna, che si configura come Paradiso Celeste, e che consiste nella fruizione eterna dell'immagine di Dio (De Monarchia, libro III).

Il fuoco e la luce nella psicologia analitica di Carl Gustav Jung

Jung nelle sue opere non si riferisce mai a Dante. Cita invece spesso Goethe, Shakespeare ed altri scrittori del Nord Europa. Per ciò che riguarda i simboli del fuoco e della luce, Jung sostiene, ad esempio, che in certe fiabe primitive il vecchio, cioè il Senex, viene identificato con il sole, simbolo di fuoco e di luce. In una fiaba nord-americana citata dall'autore, il vecchio è uno stregone che possiede il fuoco (Jung, 1980, p.91-92; p.217). L'Anticristo, ossia il diavolo o figlio del diavolo, e quindi Tifone, ha nel Nord la sua dimora di fuoco (Jung, Opere, volume IX**, p. 92).

Continua Jung, riportando le parole di Cristo: *“L'occhio è la luce del corpo, ma se il tuo occhio è cattivo o lo diventa, anche il tuo corpo diventerà tenebroso e tramuterà in tenebre la luce che è in te”* (Ibidem, p.124). Nel 17° capitolo (Jung, 1988) l'autore afferma: *“Il Regno di Dio è già in mezzo a voi e da esso si può vedere con chiarezza che la conoscenza della*

⁴ Orifiamma era l'insegna guerriera condivisa da molti popoli: una bandiera con fiamma in campo d'oro, portata da un Angelo (Pecorone, 9,2). Orea equivale ad Aurea, *Maria flamma ignis aeterni et aurea idest perfecta, pacifica quae facit pacem. Caldo calore*, anche così la chiama Dante

⁵ Vedi Paradiso, Canto XII^o, v. 2; Canto XIV^o, v. 66; Canto XXVI^o, v. 2.



*luce nell'uomo deve provenire in primo luogo dal suo intimo e non venirvi immessa dall'esterno". Jung cita Nietzsche che nel "Così parlò Zarathustra" scrive: "Da solo vai sul cammino che porta a te stesso! [...] Tu devi voler bruciare te stesso nella tua stessa fiamma: come potresti voler rinnovarti, senza prima essere diventato cenere?" (Jung, 1988). L'autore afferma, dunque, che l'uomo, durante tale lavoro interiore, deve perciò essere scaldato nella sua struttura interna sino a raggiungere il massimo grado di incandescenza, al fine di sollevarsi nella dimensione dello spirito. Lo psicologo analista riprende da Cristianos il paragone tra il Centro Interiore e il Paradiso con i suoi quattro fiumi e l'idea di Michael Mayer che nel centro si trova il *punctum* indivisibile, che non è ulteriormente scindibile, ma dura eternamente. Ravvisiamo in questo elemento puntiforme rilevato da Jung una similitudine estremamente vicina al concetto puntiforme di Dio espresso da Dante nel Paradiso. La differenza sta nella collocazione di tale elemento: Jung ne fa un elemento antropologico, quindi immanente, tanto che, sempre secondo il suo orientamento immanentistico-antropologico fa riferimento anche a Benedictus Figulus, che individua questo centro interiore all'uomo come domus Ignis, cioè casa del fuoco, il cui punto mediano è il fuoco (Jung, 1988, p.190). Come vedremo, Dante invece colloca il suddetto elemento puntiforme in uno spazio molto lontano dal mondo terreno, seguendo una concezione di Dio di natura trascendente.*

Uguualmente per Jung, come per Dante, esiste un parallelo tra fuoco e parola. L'autore cita diverse fonti. Secondo un racconto indiano dalla bocca deriva persino la più importante scoperta dell'uomo primitivo, cioè quella del fuoco. Così nell'Aitareya-Upanisad è detto: *"traendo allora dalle acque Purusa, lo foggìò. Indi lo covò. E, avendolo covato, gli divise in due la bocca, così come si spezza un uovo: dalla bocca venne la parola, dalla parola il fuoco"* (Jung, 1988, p.189-190). Anche nell'Avesta e nei Veda il fuoco è il messaggero degli dei. Nella Bibbia, Mosè riceve da Dio le Tavole della Legge tramite la parola di Dio nelle sembianze del Roveto Ardente, che brucia perennemente. Ecco un'altra equivalenza tra parola di Dio e Fuoco. In seguito è anche detto che è il fuoco a divenire parola.

Sempre per Jung, l'associazione, strana a prima vista, di bocca, fuoco e parola si riscontra in altri punti della Bibbia. Riassumendo:

- 1) Isaia 30. 27: *"...il nome del Signore. [...]. Le sue labbra sono piene di indignazione, la sua lingua è come fuoco divorante."*
- 2) Salmo 29. 7: *"la voce dell'eterno fa guizzare fiamme di fuoco".*
- 3) Geremia 23. 29: *"La mia parola non è essa come il fuoco?"*
- 4) Atti degli apostoli 2. 3 e 4: *"E apparvero loro delle lingue come di fuoco che si dividevano... E tutti furono ripieni dello Spirito Santo, e cominciarono a parlare in altre lingue (glossais)."*
- 5) Giacomo 3.6, che dice in senso negativo: *"Anche la lingua è un fuoco, è il mondo dell'iniquità";*



6) Similmente è detto del malvagio nei Proverbi 16. 27: “*sulle sue labbra c’è come un fuoco divorante*”.

Il nesso della bocca con la favella e il fuoco è dunque inequivocabile, conclude Jung. La funzione dei significati espressi da “risuonare, parlare, splendere, fuoco” fa pensare all’esistenza di un’identità preconsca tra di loro. I due fenomeni hanno qualcosa in comune.

La psicoterapia analitica è una cura basata sulla parola, sull’efficacia della parola addirittura sul corpo (vedi la cura dei sintomi psicosomatici). È la *Talking Cure*⁶ di Freud. Presupposto della psicoterapia analitica è il potere trasformativo della parola, ma questa trasformazione⁷, nella sua accezione compiuta, è un evento prodotto dal fuoco. In questa sinossi tra parola e fuoco consiste l’aspetto, o meglio, la dimensione sacra del rapporto psicoterapeutico analitico come spazio “religioso”, in cui scienza della ragione e scienza della fede si realizzano come dimensione spirituale della cura. Anche l’archetipo dell’Anima junghiano ritrova nel simbolo della Vergine Maria Orifiamma⁸, a nostro parere, l’espressione più alta e più profonda della spiritualità dell’uomo. La verginità è quella che Bion (1970) individua nella dimensione definita da mastro Eckhart come *Fondo dell’Anima*. Questo fondo, *vergine*, cioè non contaminato dalle preoccupazioni e dagli attaccamenti della vita quotidiana dell’individuo, è di assoluta purezza e abita l’essere umano nella sua più profonda unità interiore, al di là dell’inconscio freudiano e dello stesso inconscio junghiano (Grassi, 2012).

Tornando a Dante, la Mazzarella (1991) ha già accostato il percorso dantesco al percorso individuativo di Jung. Per quanto concerne l’Inferno e il Purgatorio l’autrice interpreta queste due fasi come momenti di confronto del poeta con gli archetipi, al pari del processo di individuazione così come inteso dallo psicologo analista, laddove si procede attraverso un lungo percorso gerarchico che va dalla analisi della Persona, archetipo della maschera sociale che l’individuo adotta nei suoi rapporti con il mondo, all’esplorazione e all’integrazione dell’Ombra per giungere all’incontro con l’archetipo dell’Anima, archetipo inteso sia come sviluppo interiore psichico sia come apertura verso il Selbst. Ritroviamo insomma l’Anima-Beatrice. L’integrazione con l’Anima per Jung esprime un archetipo con un duplice versante, più chiaro se ad esempio immaginiamo una clessidra con apertura in basso tesa alla raccolta armonica di tutte le istanze della personalità e di tutti gli archetipi succitati, e con apertura verso l’alto, cioè verso la spiritualità transpersonale, il cui limite sarà l’inconscio collettivo nella sua duplice accezione di corredo predisposto nella psiche di elementi archetipici e al tempo stesso di apertura al transpersonale inteso come *Anima Mundi*, concetto religioso di tipo immanentistico.

⁶ Così la chiamava la Bertha Pappenheim, ossia Anna O, la paziente di Breuer considerata la *paziente zero* della psicoanalisi.

⁷ Come vedremo in un prossimo lavoro (nda)

⁸ La sua immagine di *orifiamma* le conferisce una identità anche con il fuoco e le luce: Maria è anche madre, ossia matrice, di consolazione, cioè del sole condiviso con l’uomo nella spiritualità.



Parlare dell'Inferno come confronto con l'Ombra, archetipo del male dentro di noi, significa riferirsi ad un cammino che implica il confronto quindi con tutte le nostre istanze più oscure. Le anime dei dannati all'Inferno descritte da Dante sono, per sua stessa definizione, prive della capacità di *filosofare*. Per filosofare è facile intendere la capacità di autoriflessione. Sul piano psicologico analitico questa incapacità si rivela soprattutto nei concetti psicoanalitici di *coazione a ripetere* (Freud, 1920, p.193) e di mancanza di *mentalizzazione* (Fonagy, 2016). Nella *coazione a ripetere*, quest'ultima nei *dannati* assume la forma di tratto caratteriale, inconsapevolmente egosintonica, e per questo motivo non riesce ad essere messa sotto lo sguardo dell'auto esplorazione in forma oggettiva. Nella mancanza di *mentalizzazione* invece si evidenzia l'incomunicabilità fra la sfera emotiva e quella cognitiva e l'impossibilità di *pensare i pensieri* (Bion, 1962): i tratti, rigidi, ripetitivi prevalgono sul significato delle relazioni e sull'emotività che le muove e che necessitano di discrezionalità.

Sappiamo che Beatrice accompagna Dante in questo lungo viaggio, ma sarà soltanto S. Bernardo di Chiaravalle che funzionerà nell'ultima parte del viaggio come il Selbst per Jung, cioè come mediatore per l'accesso a Dio. Ed è proprio in questo passaggio che si evidenzia la differenza cui abbiamo accennato e che noi riteniamo fondamentale tra la visione di Jung e quella del Sommo Poeta: per Jung si tratta del Dio immanente, mentre per Dante si intende il Dio trascendente. In altri termini, è proprio qui che a nostro avviso si manifesta la maggiore contraddizione teorico clinica di Jung. L'archetipo del sé, che lega inscindibilmente l'uomo all'*Unus Mundus*, l'inconscio collettivo, ha una collocazione che rimane essenzialmente antropologica. Jung ne fa però l'approdo ultimo per l'uomo. Ma se guardiamo alla tappa finale del viaggio di Dante, nello specifico al momento in cui compare Bernardo di Chiaravalle, simbolo cristiano dei più alti livelli di illuminazione mistica, non possiamo non rilevare che la sua essenza è umana, quindi antropologica, ma che fa da mediatore per l'accesso dell'uomo a Dio, chiaramente trascendente nella Visione di Dante, poiché Dio, cioè l'Empireo, o Punctum Indivisibile, nella sua sussistenza non fa parte del mondo terreno.

Abbiamo già in altra sede affrontato la visione immanentistica di Jung attraverso la lettura del Libro Rosso, diario personale dello psicologo analista scritto approssimativamente dal 1913 al 1930, in occasione della sua pubblicazione in Italia nel 2009 (Grassi, Berivi, 2011). In particolare, tra le altre cose, evidenziammo proprio la scelta di Jung fra Elia e Salomè, in favore di quest'ultima. Scrivemmo allora: "*Abbiamo visto che Salomè rappresenta sia l'istintualità, come mero soddisfacimento del desiderio, sia la distruzione delle forme e dei contenuti del Logos, come raffigurato dalla decapitazione [la testa di Giovanni Battista]. "È cieca perché non vede il significato delle cose" (Jung, 1961:210). Se interpretiamo dunque la fanciulla, in termini matriarcali, come la disposizione dell'Anima, sia femminile che maschile, a stabilire una relazionalità indifferenziata e senza confini, dunque promiscua e incestuosa, possiamo vedere in lei la rappresentazione di una sempre più forte ten-*



denza odierna ad annullare nei rapporti limiti, ruoli, nella cieca sussistenza di un marasma affettivo dove regna l'indistinto e il molteplice. Quella che noi chiamiamo "mera relazionalità", nella sua unilateralità, si distende allora esclusivamente lungo la dimensione orizzontale dell'esistenza umana, senza i confini previsti dalla dimensione verticale del significato, e diventa una forma di esercizio del potere" (Berivi, 2011, p.152-153). La scelta della trascendenza si sarebbe manifestata invece nell'adesione di Jung al messaggio di Elia, la metafisica teologica (Grassi, 2011), ma l'atteggiamento immanente del suo lo porta a privilegiare il rapporto con Salomè, simbolo della fenomenologia antropologica, facendo assurgere quindi la fenomenologia alla dimensione metafisica, fenomenologia il cui principio ultimo è il *metodo*. Ogni concettualizzazione si evince dall'osservazione esteriore del fenomeno, scissa dal proprio significato simbolico, che lascia lo spazio alle tante interpretazioni quanti sono i metodi, cioè i criteri interpretativi. Questi ultimi, alla fine, si equiparano, come nel relativismo, oppure possono giungere a forme estreme di falsificazione, laddove anche i fatti abbandonano la temporalità e la verificabilità⁹. In fondo, sebbene Jung nel Libro Rosso comunichi al lettore, con un inciso piuttosto breve, tuttavia molto chiaro e onesto, che la scelta che compie a seguito della sua indagine interiore sia una scelta del tutto individuale propria, soggettiva, personale, e non una scelta assoluta, valida per tutti, egli indica comunque una strada, che si attualizza precisamente nella sua teoria e nei suoi scritti, come stiamo cercando di dimostrare. Questa strada conduce a preferire la molteplicità fenomenologica delle esperienze e delle conoscenze umane (Salomè) all'esperienza e alla conoscenza nell'unitaria prospettiva di fondo di un atteggiamento eticamente religioso (Elia). Il primato, dunque, della fenomenologia immanentistica sulla posizione metafisica unitaria della trascendenza, con le ovvie ricadute¹⁰ sul piano antropologico cognitivo ed etico.

Conseguentemente, il Sé Junghiano sostituisce il Dio metafisico con il *superuomo* antropologico (*übermensch*), come prima di lui avevano fatto Nietzsche (Jung, 1988) con Zarathustra da una parte e Comte (De Lubac, 1900 p.132) con il Grande Sacerdote dell'Umanità che, nelle intenzioni esplicite degli autori, si sostituiscono a Dio. Il fallimento storico del tentativo di concretizzazione di entrambe queste forme di *superuomo*, la caduta del nazionalsocialismo e successivamente quella del socialismo reale, ha condotto

⁹ Pensiamo ad esempio alla realtà virtuale, quella dei social, dove i fatti, anzi le parole perdono la temporalità, possono essere scritte oggi come anni addietro, e i fatti espressi dalle parole perdono la verificabilità, ossia sono veri solo perché sono affermati.

¹⁰ Nonostante Jung parli nel Libro Rosso di spirito del tempo, di tipo e di stampo fenomenologico, e di spirito del profondo, di tipo e di stampo eminentemente mistico religioso, in realtà finisce per avallare la sussistenza di tante verità, costitutive dello spirito del tempo e giustificate proprio dall'aver lui individuato nel cielo tante vedute, cioè tante stelle nel cielo notturno, quindi vedute spirituali, e tanti occhi di pesce nel mare profondo, quindi tante vedute emozionali.



inevitabilmente l'uomo moderno al cospetto del fallimento di questa concezione del Sé. Il disperato tentativo di un riferimento transpersonale valido in tutti i sensi, cognitivo, emotivo, sensoriale, comportamentale, partorisce quindi un nuovo principio ispiratore, il *metodo*, in particolare il metodo ermeneutico, che viene posto alla base di tutte le scelte inerenti a verità, bene, giustizia, bellezza. Purtroppo, secondo noi, è l'uomo che può cambiare metodo ermeneutico e, quindi, proprio nella prospettiva della visione classica greca del metodo, è sempre l'uomo che può cambiare il Dio del quale seguire la processione, immagine simbolica formidabile del concetto di processo. Sappiamo come Jung predilige in genere rappresentare i concetti con delle immagini, e nel caso del metodo faccia riferimento alla molteplicità fenomenologica delle immagini del *pandemonio*. Infatti alcuni epigoni junghiani sono giunti addirittura parlare, nei tempi passati, del *mito dell'analista*, intendendo per mito quel pattern di organizzazione interna del sistema di verità-valore-etica-bellezza che segue una certa specifica "veduta", rappresentata dal *dio* che si decide di seguire nella processione di uno di questi archetipi della mente. È proprio questa conclusione, anche di Jung, che predispose le basi per una siffatta teorizzazione della personalità dell'analista, la quale lascia però, a nostro modo di vedere, uno spinoso interrogativo: può una singola veduta essere sufficiente per interpretare tutti i fenomeni e gli eventi psicologici di un paziente, in assenza di un riferimento trascendente unitario che sia al di sopra di tutte le singole vedute e le possa illuminare tutte con la sua luce unitaria? Non sarà quello il limite dell'analista che diventerà il limite di maturazione psicologica del paziente?

Potremmo dire che rispetto a Dante, Jung non riesca a fare quel salto, quell'attraversamento del *muro del fuoco* che gli avrebbe consentito l'accesso alla trascendenza, e quindi alla dimensione oggettiva ed unitaria della verità, dell'etica e del giusto e del bene. Romano Guardini (2012), invece, afferma che il pensiero cristiano considera fondamentale la *creazione* e concepisce una differenziazione totale tra il creatore e la creatura, espressa con la formula che "*l'atto creatore traduce la creatura dal nulla nella realtà; la sua partecipazione a Dio consiste in un rapporto di esemplarità*" (cit: 464).

Per quanto concerne la reazione degli uomini a questo concetto unitario della verità Dante fa due affermazioni¹¹ che sono di una profondità psicologica abissale, e del tutto attuale.

¹¹ In questo il suo pensiero precorre quello di grandi psicoanalisti: Jung, Langs e Bion. Jung fa notare il sapore aspro della verità espresso dall'immagine dell'Amaritudo Maris (Jung, 1988). Langs sottolinea in particolare la crudezza delle immagini interiori (1974), mentre Bion dice apertamente che coloro che si fanno portatori di verità saranno oggetto di persecuzione da parte di tutti i falsificatori della verità, e che questi ultimi sono la stragrande maggioranza degli esseri umani (1970).



L'Alighieri scrive:

*“e poscia per lo ciel di lume in lume,
ho io appreso quel che s'io ridico
a molti fia sapor di forte agrume;
e s'io al ver son timido amico
temo di perder viver tra coloro
che questo tempo chiameranno antico”
(Paradiso XVII, 115-120).*

Con queste due terzine, Dante, nel Paradiso, precisa che la verità ha un sapore aspro per gran parte dell'umanità e che la verità, di cui si fa testimone il mistico, può essere attivatrice di persecuzione invidiosa. Vedi il destino di Cristo in campo religioso. In campo psicoanalitico Bion sosterrà la medesima tesi (Bion, 1974, p.22-23; 1970, p.137-138).

In altri termini, seguendo Dante, la visione trascendente, anche nella psicoanalisi, può rispondere al nostro interrogativo, ma apre la strada ad una prospettiva di oggettività estremamente scomoda e avversata nel nostro mondo contemporaneo. Il riferimento a quest'ultimo lo troviamo proprio nei versetti sopra citati.

Vedute convergenti tra Dante e Jung: ordine ed etica nella Divina Commedia e nella Psicologia Analitica

I versi della Divina Commedia hanno un loro ordine sequenziale che conferisce senso all'intero linguaggio simbolico che li anima. *“Si licet magna componere parvis”*, scriveva Virgilio nelle Georgiche¹², e se nella *sequenza* dei versi danteschi riusciamo ad individuare una coerenza comunicativa tramite la decodifica del linguaggio simbolico utilizzato, anche le associazioni, i sogni e i sintomi che produce un paziente in psicoterapia finiscono per essere utilizzabili ed utilizzati nella stessa maniera dei versi danteschi: un linguaggio apparentemente concreto che, liberato dalle costrizioni della coerenza dei nessi logici, può, nella *sequenza simbolica inconsciamente ordinata* dei suoi contenuti, essere fonte di comunicazioni che provengono dall'aldilà dell'inconscio profondo come commentario di quanto accade nell'aldiquà della coscienza ordinaria. Questo a nostro avviso è un elemento di consonanza tra i due universi comunicativi. L'invito ad associare fatto al paziente da parte dell'analista assume quindi anche il significato di un invito alla “contemplazione” del proprio mondo interiore.

Nella Divina Commedia, Dante attribuisce un peso fondamentale al concetto di ordine ed etica e conseguentemente ad una visione gerarchica del processo di ascesi spirituale: quest'ultima viene da lui proposta come *“assolutamente ordinata ed esposta in una forma poetica estre-*

¹² Virgilio, Georgiche *“Se è lecito paragonare le cose piccole con le cose grandi”*, 1° secolo a.c., IV, 176.



mamente accurata” (cit.:464 e seg.). Ciascun grado di quest’ordine è quindi simile a Dio. L’Alighieri sviluppa con una grandissima chiarezza *l’ordinamento sequenziale dei vari step* per gradi, laddove ogni stadio del cammino ha una sua logica interna, procedendo linearmente dalle tenebre dell’Inferno alla luce del Paradiso. Si tratta dell’ordine che Dante definirebbe divino e che possiamo osservare, a nostro modo di vedere, anche nella sequenza delle associazioni del paziente, soprattutto in una cornice sicura caratterizzata da un contesto di regole che preservano l’ordine divino del processo analitico, laddove per *divino* si può intendere semmai l’universalità e la sovradeterminazione di tale ordine. Le associazioni pertanto, benché definite “libere” da una visione unilateralmente cosciente e razionale, di fatto non sono affatto libere; la loro *sequenza* non obbedisce certo al principio di causa – effetto, ma ad un altro principio ordinativo, un ordine associativo interno che obbedisce alle leggi della analogia e della contiguità sequenziale, sebbene nel loro contenuto manifesto possano tradire apparenti contraddittorietà, incongruenza, disordine. In realtà rappresentano l’espressione di una comunicazione simbolica, in cui la successione delle comunicazioni può poi essere tradotta nell’ordine della logica razionale dell’emisfero sinistro. La natura divina di questo ordine viene enfatizzata da Dante in un passaggio straordinario del Paradiso:

*“e cominciò: “Le cose tutte quante
hanno ordine tra loro, e questo è forma
che l’universo a Dio fa simigliante.
Qui veggion l’alte creature l’orma
de l’eterno valore, il quale è fine
al quale è fatta la toccata norma.
Né l’ordine ch’ io dico sono accline
tutte nature, per diverse sorti
più al principio loro e men vicine”.*
(Paradiso I, 103-111)

Non a caso Dante parla dell’ordine in modo siffatto nel Paradiso. Nella prospettiva di una lettura di carattere simbolico, l’ordine fa parte di una condizione *paradisiaca*, ed è inoltre molto vicino a Dio, ove la verità è quel raggio di luce che fa sì che essere equivale a essere vero, buono e dotato di significato. Secondo Dante quindi la natura religiosa caratterizza il mondo di per sé, in senso oggettivo; analogamente l’ordine dell’universo non è espressione di un fatto meccanico, ma dell’intenzione stessa di Dio. Per contro, scrive Guardini: “... *l’uomo moderno non vede il mondo in questo modo perché così esso è, ma perché così egli vuole vederlo, e in base a questa premessa compie una selezione*” (cit.:480). Dal canto nostro, troviamo un’ulteriore forte assonanza tra quanto scrive il teologo italiano



e quanto clinicamente osserviamo in persone che si sottopongono ad una psicoterapia. Guardini sostiene che uno dei problemi del futuro, su cui sarà indispensabile decidere, sarà appunto se riconoscere il bene non come una caratterizzazione dell'esistenza messa in piedi dall'uomo, ma come la premessa costitutiva oggettiva, presente nell'essere stesso nell'atto della realizzazione della vita (cit: 480). Analogamente, secondo quanto prevede il modello clinico adottato da noi psicologi analisti ad orientamento comunicativo, riteniamo che l'inconscio profondo ci informi della verità sulle motivazioni comportamentali nostre nei confronti degli altri e degli altri nei nostri confronti (Langs, 1998). Infatti l'inconscio profondo, come dichiara apertamente anche uno studioso neurocognitivo, S.W. Porges (2017), percepisce, conosce e valuta le informazioni provenienti dalla nostra interiorità, dal mondo e dall'universo umano che lo circonda, in un momento che precede di gran lunga quello della scelta cosciente etica. In sintesi Porges finisce vieppiù per confermare che l'etica ha delle radici neurobiologiche che ne giustificano quindi una sussistenza oggettiva, quale potenzialità di tutti gli esseri umani. In altri termini, è un'attività veritativo-etica che è del tutto indipendente dalle scelte cosce e che ci dice come effettivamente le cose stanno e non come vogliamo vederle. La forte assonanza tra le due visioni, quindi, diventa evidente sia nell'ordine di successione nel cammino psicologico e spirituale dell'uomo sia nella gerarchia dei valori che egli è chiamato a realizzare. Infatti per quanto riguarda l'ordine sequenziale del percorso, questo ordine viene indicato proprio dalla concettualizzazione da parte di Jung del cammino con la dizione di processo di individuazione. La processualità ne rappresenta precisamente l'aspetto ordinativo.

In definitiva, Dante definisce le stelle come "vedute", cioè punti luminosi di consapevolezza (Paradiso, canto II°, v. 115), della realtà. Jung identifica nelle stelle visibili del cielo notturno dell'inconscio delle isole luminose di consapevolezza (Jung, 1988, p.205) In un linguaggio più legato e orientato al metodo clinico della psicoterapia analitica, Langs (1998) individua nell'inconscio profondo una attitudine percettivo-cognitiva, misconosciuta sia dalla psicoanalisi classica sia da quella delle relazioni oggettuali. Per Langs, come per Jung, l'inconscio profondo ci offre la sua "veduta" su tutto quanto ci accade o poniamo in essere nella nostra vita sia ordinaria che extra ordinaria. Jung sostiene che esiste una consapevolezza inconscia, da lui definita come "Sole di mezzanotte" (Jung, 1988, p. 83, n.14), di quello che è il processo di individuazione che sta caratterizzando il cammino analitico del paziente. Tutto ciò ci sembra confermato dai lavori di studiosi come la Bucci (1997a) e Porges (2017). Con riferimenti neuroscientifici e neurocognitivi, la prima, focalizzando la sua attenzione sul sistema limbico sotto corticale e la sua attività di produzione di schemi emotivi simbolici, il secondo con il concetto della neurocezione e la sua attenzione al sottosistema polivagale appartenente al sistema nervoso neurovegetativo, offrono delle scoperte che confermano sia l'intuizione poetica di Dante, cioè le stelle come vedute dell'aldilà, se per aldilà intendiamo l'inconscio, sia quelle citate di Jung e di Langs.



I tipi e le funzioni psicologiche del pensiero Junghiano come forme archetipiche dei trascendentali filosofici di S. Tommaso D'Aquino nella relazione terapeutica.

Vorremmo infine affrontare un'ultima correlazione fra Dante e Jung, confrontando i trascendentali del Poeta, che sono attinti dal pensiero filosofico di San Tommaso D'Aquino, con la teoria dei Tipi psicologici di Jung, al fine di chiarire come a nostro modo di vedere si possa ritrovare un'affinità fra una visione trascendente ed una psicologia veritativa.

L'essenza dell'Empireo viene definita da Dante come "*luce intellettuale, piena di amore...*" [Pd 30-40]. Ai due fenomeni di amore e luce si affianca, come terzo, la bellezza. Nella vita conoscitiva, ciò che per l'occhio è memoria e fantasia, si prolunga nella luce, nella vita del sentimento e della volontà, nell'amore e nell'etica; la *memoria e la fantasia* particolarmente si prolungano invece nella bellezza. Verità, bontà, bellezza e intuizione dell'*Unum* sono in effetti i quattro trascendentali della visione filosofico-metafisica di San Tommaso d'Aquino e della successiva filosofia scolastica, che li eredita da Aristotele. Le nozioni di *bonum* e di *verum*, e della loro identità metafisica, sono già presenti nel corpus aristotelico, anche se nel filosofo greco manca una trattazione sistematica come quella che poi elaborerà San Tommaso d'Aquino: *Unum, Verum, Bonum, Pulchrum*. In termini psicologici Junghiani le funzioni costitutive di questi trascendentali, intesi come vedute e forme di esperienza, appaiono essere le stesse funzioni psichiche descritte nei Tipi Psicologici di Jung (Per l'Unum l'intuizione, per il verum il pensiero, per il bonum il sentimento e per il pulchrum la sensorialità). I trascendentali, per l'Aquinate, sono precisamente quei caratteri che qualificano l'essere in quanto tale e quindi competono ad ogni ente. L'*Essere* per antonomasia in questa ottica è Dio nella sua trascendenza. Il trascendentale è valido e applicabile invece solo nell'ambito dell'esperienza, esprimendo la legge della conoscenza corrispondente ai diversi oggetti dell'esperienza.

Se ora noi trasferiamo il significato di questo concetto di trascendentale nella concezione archetipica di Jung, espressa tra l'altro anche nei Tipi Psicologici (Jung, 1969), non possiamo fare a meno di notare che se il *vero* è la luce intellettuale, il *buono* è espressione dell'amore, la bellezza-sensorialità è la capacità di conservare con l'immagine ciò che si è contemplato nella visione, sintesi quindi di memoria e fantasia, e l'*intuizione* è la percezione inconscia dell'Unum, allora è di tutta evidenza che le quattro funzioni psicologiche individuate da Jung non rappresentano altro che una ulteriore estensione antropologico-psicologica dei trascendentali suddetti.

Queste funzioni sono funzioni archetipiche, cioè costitutive dell'essenza della psiche. Una sola di esse può ad esempio caratterizzare la "veduta" principale a cui ricorre l'io della per-



sona. La guarigione, secondo l'ottica di Jung, sarà determinata dalla integrazione di tutte le altre funzioni con quella principale. Al tempo stesso, in quanto funzioni archetipiche, poiché sono nouminose, hanno anche un versante transpersonale, che le assimila al concetto di trascendentali.

I trascendentali infatti sono antropologicamente radicati, ma poiché qualificano l'essere in quanto tale e quindi competono ad ogni ente, considerando Dio come l'Essere per antonomasia, essi sono metafisicamente e teologicamente determinati. Invece Jung, nella sua visione psicologica di natura immanentistica espressa con la concezione dell'inconscio collettivo, concetto universale ma antropologico, non può fare a meno di radicare appunto in esso anche le funzioni psicologiche, fermandosi però alla metafisica antropologizzata del Paradiso terrestre. Quest'ultimo per Jung è l'approdo finale di ciascun percorso individualistico. Infatti una volta identificato quest'ultimo con il Selbst, ne consegue che le quattro funzioni psicologiche (pensiero, sentimento, sensorialità e intuizione) sono simbolicamente rappresentate nei quattro fiumi del suddetto paradiso e possono rappresentare dei capisaldi immodificabili nel corso dei secoli.

A seguito del confronto effettuato tra le concezioni di Dante e di Jung, individuiamo nei seguenti principi anche i principi di base della psicoterapia, intesa come prodromo per uno sviluppo spirituale: ordine-verità- etica-bene-bellezza.

L'Ordine è l'elemento fondamentale che può essere ritrovato:

- a) in ambito psicoterapeutico, seguendo Langs (1998), nelle regole del *setting*, come espressione delle *Regole di base della vita*¹³;
- b) nelle sequenze associative del paziente: il concetto di *associazione libera* di fatto, laddove venga effettivamente realizzata dal paziente, si trasforma in sequenza ordinata di associazioni il cui senso inconscio può essere dedotto dal terapeuta che operi con una chiave di lettura di natura simbolica delle comunicazioni inconscie del paziente;
- c) nella gerarchia dei valori-disvalori che il paziente incontra nel suo viaggio interiore (Persona, Ombra, Anima, Personalità Mana, Selbst).

La verità, l'etica, l'estetica e il bene non sono quindi soltanto i trascendentali di una filosofia espressa in poesia da Dante. Sono anche delle categorie a priori di esperienza e conoscenza, nell'ottica junghiana, e possono rappresentare le funzioni psicologiche di una terapia che si fondi su corrispondenti archetipi: pensiero, sentimento, sensorialità e intuizione. Ma sono anche gli obiettivi che una psicoterapia, analiticamente strutturata in senso comunicativo, intende raggiungere tramite il linguaggio simbolico dell'inconscio profondo. Presupposto di tutte queste considerazioni è che l'inconscio profondo abbia delle attitudini di conoscenza

¹³ Le *regole di base della vita* si realizzano in psicoterapia, secondo Langs, nelle regole del *setting* che rendono sicura e terapeutica la cornice dove si snoda il canovaccio del transfert e del controtransfert e si attualizza il disvelamento delle angosce primarie del paziente (Langs, 2011; 1980; 1988; 1996).



della verità superiori a quelle della coscienza dell'io (ancora oggi non del tutto riconosciute), di valutazione etica delle scelte effettuate in funzione di questa conoscenza, di rappresentazione significativa attraverso quelli che Langs definisce "derivati" e di realizzazione di ciò che l'inconscio profondo medesimo propone come "bene" per il paziente.

È ovvio che per il paziente porre in essere questo cammino rappresenti un vero e proprio mutamento catastrofico (Bion, 1974), abituato dalla sua coscienza ordinaria alle falsificazioni dovute a interpretazione della realtà unilateralmente affidate all'emisfero sinistro (Grassi, 2012), alla strutturazione di falsi ricordi della sua vita passata e a un'etica del tutto rispondente alle suddette mistificazioni, senza alcun riguardo all'oggettività delle *Regole di base della vita* (Langs, 1998). Affinché possa realizzare questo risultato l'analista deve essersi sottoposto ad una analoga disciplina psicologica, e successivamente spirituale, tramite una sua analisi personale. Da questo punto di vista Bion (1965) suggerisce un cammino che indubbiamente sarà, per l'analista medesimo, segnato dal fuoco e dalla luce. Il fuoco sarà per lui il tormento delle sue coazioni a ripetere, ma potrà essere anche quello della sua redenzione dalla dialettica degli opposti, che necessitano, *step by step* di una loro sintesi dissolutiva, che lo porti ad un livello superiore di maturazione psicologica. Scrive Bion, 1970, p.93 e seg.): *"La prospettiva dell'essere all'unisono con zero o dell'unità con esso fa paura. [...] Il centro della questione è costituito dalla natura dolorosa del cambiamento orientato nel senso della maturazione. [...]".* Il desiderio, la memoria e la comprensione della coscienza dell'io hanno quindi la funzione specifica di falsificazione propria delle credenze che servono per tenere a distanza quello stato della mente che l'autore definisce di *Fede*. "Ricordo" serve per adagiarsi su ciò che non è significativo, eliminando ciò che è invece importante. Anche "desiderio" comporta il subentrare nello stato mentale dell'analista di qualcosa che gli permette di non vedere il punto centrale: quell'aspetto di zero presentato continuamente dall'ignoto e dall'inconoscibile. Bion scrive che le trasformazioni in zero di K (i suoi pensieri, memoria, desideri coscienti, aspettative relative al futuro e ricordi del passato) sono vissute da tutti, quindi anche dall'analista, come un grave attacco all'io, fino a quando non si sia instaurato un nuovo stato mentale: lo stato di *Fede* (Bion, 1970, p.39-58).

K: Questo è il punto "cieco" che deve essere illuminato dalla "cecità" (Bion, 1970, p.94) È un punto cieco perché serve per oscurare all'analista i significati profondi che emergono dall'inconscio, in genere disturbanti per equilibrio psichico vigente (Bion, 1965, p.219-220). Deve essere illuminato dalla cecità perché soltanto un'operazione di disciplina spirituale, come ad esempio quella delineata dalle "notti oscure dell'anima" di cui parla San Giovanni della Croce (Bion, 1965, pp.219-220), può eliminare la loro funzione di accecamento. Solo quindi un lavoro di accecamento di percezioni coscienti, ricordi e desideri (S. Giovanni della Croce, 1978) può desaturare la preconcuzione, rendendola una forma vuota assimilabile junghianamente al concetto di "archetipo come forma vuota". In questo modo essa può



percepire ed esperire elementi del mondo interiore che non possono essere sperimentati dai sensi ordinari". È interessante l'uso della metafora della luce e della cecità da parte dell'autore, che richiama esattamente la nostra attenzione sulla luce che caratterizza anche il percorso psicologico e spirituale di Dante. Vieppiù per memoria Bion intende esclusivamente l'esperienza correlata ai tentativi consci di richiamare i ricordi. Questi tentativi sono ancora una volta la manifestazione della paura dell'intrusione di altri elementi destabilizzanti nello stato mentale dell'analista: "incertezze, misteri, dubbi"¹⁴. Bion propone in alternativa lo stato di memoria-sognante come "la stoffa di cui è fatta l'analisi" (Bion, 1970, p. 95). L'autore sostiene che l'esperienza della seduta riguardi del materiale simile ad un sogno, nel senso che sia il sogno sia il materiale con il quale l'analista si confronta "partecipano di qualità oniriche" (dream-like). Al fine di rendere più accessibile questo linguaggio un po' criptico di Bion, ci sembra opportuno sottolineare che il materiale di cui parla l'autore sono le associazioni del paziente, i sogni, i lapsus, gli atti mancati, il linguaggio del suo corpo. Le associazioni ad esempio possono riportare fatti concreti della vita quotidiana attuale del paziente (così anche il contenuto manifesto dei sogni), ma tutte queste comunicazioni, per essere veramente comprese, necessitano appunto di una "memoria sognante", cioè di una chiave di lettura simbolica che permetta all'analista di intenderle come una comunicazione in codice di ciò che il paziente sta vivendo in quel momento insieme con lui. Si tratta di una comunicazione nel codice simbolico di ciò che è inerente specificamente alla vera natura della relazione che si sta sviluppando in quel momento tra lui e il paziente. L'analista può raggiungere questo livello "visionario" solo quando è riuscito a sviluppare non una conoscenza unilaterale del transfert del paziente, in azione eventualmente in quel momento, né la conoscenza unilaterale del suo controtransfert nella dinamica degli opposti che stanno animando la seduta. Egli necessita del raggiungimento di un livello superiore di sviluppo che lo ponga al di là della dialettica degli opposti, in una dimensione interiore che gli permetta di sviluppare una Visione di ciò che sta accadendo¹⁵. Il sacrificio sia della memoria concreta sia del desiderio nella sua accezione concreta permette all'analista di sviluppare dentro di sé la "memoria sognante", cioè l'attitudine alla lettura delle comunicazioni del paziente in questa ottica visionaria resa trasparente dal processo di "purificazione" che egli deve aver realizzato lungo il suo percorso di purgatorio. Per quanto concerne, ad esempio, la verità, Bion è molto categorico con l'affermare che la bugia ha bisogno di un pensatore che pensi, mentre la verità non ha bisogno di un pensatore. Si tratta di un'asserzione forte,

¹⁴ John Keats, lettera George e Thomas Keats, 21 dicembre 1817. In Bion, attenzione e interpretazione, editore Armando Roma, 1970, pagina 95.

¹⁵ Per comprendere però che cosa intendiamo per Visione e per prospettiva di ordine superiore rinviamo il lettore al prossimo articolo che si occuperà del "Battesimo del fuoco" come tappa ineludibile e autenticamente significativa per il terapeuta.



da noi totalmente condivisa, che colloca la verità nel contesto dei dati oggettivi del mondo; tutto il resto è fatto non di verità ma di credenze, cioè di artefatti e di bugie. Afferma difatti Bion: “il pensiero vero non ha bisogno di nessuno che lo pensi: esso attende la venuta del pensatore che acquisisca significato attraverso il pensiero vero. [...] [Viceversa] la bugia e il suo pensatore sono invece inseparabili. Gli unici pensieri per i quali è assolutamente necessario un pensatore sono le bugie” (Bion, 1970, p.1339).

Noi spesso definiamo le bugie con il termine di interpretazioni operate dall’emisfero sinistro nell’analisi della realtà¹⁶. L’Interprete utilizza, per funzionare, l’emisfero sinistro, deputato alla elaborazione del pensiero cognitivo e metacognitivo (Gazzaniga,2011). Di estremo interesse è la riflessione che Bion fa sulla bugia, in particolare sul fatto che tale termine sia di solito applicato al campo del pensiero cosciente, ma che ha in realtà una controparte nel campo dell’essere: è possibile non solo avere pensieri falsi, bugiardi, ma addirittura *essere una bugia*, ed esserlo, asserisce Bion, preclude l’essere all’unisono con zero. Quest’altra affermazione trova una sua fondata correlazione con il concetto di archetipo di Jung: se per sviluppare una conoscenza è necessario prima fare la relativa esperienza, in ottemperanza alla definizione specifica del termine archetipo, allora diventa paradossalmente ovvio considerare che un pensiero falso, quindi una falsa “conoscenza” sia il frutto di un’esperienza di falsità realizzata da una persona che perciò diventa essa stessa una “bugia” (Bion,1970, p.159).

Conclusioni

La verità, a nostro modo di vedere, è una, non può essere molteplice. Per Dante, tante sono le credenze degli uomini dettate dalle singole “vedute” poste in modo falsificante ad occupare il punto di riferimento centrale ed assoluto che è invece il *topos* della luce della verità in Dio. L’eliminazione di questa prospettiva unitaria teologica, sostiene implicitamente il Sommo Poeta, lascia insaturo il bisogno di verità nella sua essenzialità e l’uomo si perde “avidamente” appresso alle singole “vedute”. Infatti Dante scrive nel Paradiso:

*“lo veggio che giammai non si sazia
Nostro intelletto, se ‘l ver non l’illustra,
Di fuor dal qual nessun vero si spazia.
(Paradiso, IV, v. 124-126)*

La verità, nella sua realizzazione catastrofica (Bion,1974), trascina con sé anche l’etica e il concetto di bene. L’esperienza della verità è intimamente connessa con l’esperienza della *giustizia* e del *bene*. Questa esperienza è effettuata, prima ancora della coscienza, dall’in-

¹⁶ Questo meccanismo è stato tradotto in una immagine specifica, quella dell’Interprete, secondo il modello neuroscientifico di Micheal Gazzaniga (2011).



coscious profondo. Non si tratta di considerazioni e riflessioni legate esclusivamente ad un cammino spirituale, che potrebbe essere messo in discussione da chiunque e in qualunque momento. Le ricerche neurocognitive di Porges (2017) sul sistema nervoso autonomo e di Bucci(1997a) sul sistema emotivo sub-simbolico e successivamente simbolico, hanno condotto alla scoperta che l'esercizio della verifica cognitiva della verità e del suo valore emotivo, nonché del significato etico delle informazioni che provengono dal mondo esterno e dal mondo interno, sono appannaggio dell'inconscio profondo, molto prima della stessa coscienza dell'io. Sono trasmesse alla coscienza razionale dell'io tramite appunto il linguaggio simbolico dell'inconscio profondo. Diventa a questo punto comprensibile la nostra convinzione, neuroscientificamente fondata, che l'inconscio profondo indichi alla coscienza dell'io la via della verità, dell'etica, e quindi del bene, come percorso di realizzazione della guarigione, in linea anche con Langs (1998) e con il suo profondo insegnamento.

Il concetto di libertà cambia: il paziente non viene in analisi per essere libero di fare tutto ciò che vuole, che gli piace, che desidera a livello cosciente. La sua libertà riguarda proprio il suo emanciparsi dalla schiavitù dei propri desideri, dei suoi ricordi, delle sue credenze e delle conseguenti scelte cosiddette "etiche" che tengono soggiogato il suo io e i suoi comportamenti. La sua libertà consisterà nell'adeguarsi alle prospettive aperte dall'inconscio profondo o dall'opporvi ad esse, secondo il principio del libero arbitrio. Oggi sappiamo però che la vera libertà consiste nell'aderire, anche con sacrificio, alle proposte dell'inconscio profondo, perché questa adesione, superficialmente ritenuta dall'io come costringente (vedi le angosce di una cornice sicura nel rapporto analitico), lo riconcilerà invece con sé stesso e con la realizzazione della sua individuazione: un livello superiore di libertà dai valori del mondo che lo circonda. L'Inconscio profondo, inteso in questa accezione, indica ovviamente anche la via del bene per il paziente.

L'Empireo raffigura quel punto unico del mondo verso cui è diretta questa ricerca di libertà, punto verso il quale si apre il *Fondo dell'Anima*, topos antropologico in cui si realizza il rapporto tra Dio Trascendente e l'uomo. Il *Fondo dell'Anima* è quindi un fattore psico-spirituale che noi denominiamo *l'archetipo della trascendenza*, un concetto psicologico che si prolunga verso l'alto rimodulato in un concetto mistico proprio per la sua apertura alla Trascendenza (Guardini, 1995, p. 174). L'ascesi verso questo topos richiede lo sforzo dell'uscita della "nube della non conoscenza" (Anonimo Inglese, 1981) costituita da tutte le attività legate al mondo quotidiano e da tutte le correlate dissertazioni razionali, affinché si possa accedere alla luce interiore, il Punctum Unicum separato da qualsiasi molteplicità sia sensibile sia intellegibile; se la Trascendenza è simultaneamente fuoco, luce e parola, e se inoltre la psicoterapia è una cura fondata sulla parola e la parola è linguaggio divino, diventa comprensibile la natura non solo scientifica ma anche "sacra" della psicoterapia e della *Parola* dell'Inconscio nelle sue espressioni multidimensionali.



The Fire and the Light in the Divine Comedy and in Analytical Psychology

Antonio Grassi and Sandra Berivi

Key Words: fire - light - word - individuation

Citation: Grassi A., Berivi S. (2021). *The Fire and the Light in the Divine Comedy and in Analytical Psychology*

doi.medra.org: 10.48237/LIJ_043

lijedizioniretliis03072018

Copyright:©LIRPA-International Journal

Funding: None

Competing interests: None

Corresponding author: Grassi Antonio, Berivi Sandra

Abstract: The authors propose a vision of the process of individuation, as proposed by Analytical Psychology and Dante's analogous journey in the Divine Comedy, integrated into a single path. From the symbols of the Fire and the Light, the authors uncover the psychic elements that act as a trait d'union between the two versions of the process: Dante's poetic-narrative version and Jung's psychological-analytical one. After identifying their conceptual differences and similarities, they propose that two such similar representations, made by authors so distant in time – about 700 years, demonstrate that some basic principles, the so-called Basic Rules of life, are like fixed stars in the inner firmament of mankind, as they are not subjected to the wear of time and perennially represent the warp and weft of the psychic and spiritual reality of humanity as a whole.

Introduction

In 2021, 700 years have passed since the death of Dante Alighieri. In such a historical time that witnesses humanity facing limits and deaths all over the world, pondering upon of those who represented an epochal turning point, like Dante who wrote *The Divine Comedy*, would be considered a tribute, perhaps daring, to the much-loved author. His influential work, pivotal not only for Italy but also for the entire Western school of thought, deals precisely with these human limits and death, which according to various viewpoints and dimensions, has never felt so relevant to us ever since the two Great Wars of the twentieth century.

Being Jungian psychoanalysts, we started from the Swiss author in a sort of comparison to emphasize the similarities and differences with Dante¹, who, despite not being a psychologist, was also interpreted in psychological terms (Mazzarella, 1991). We have chosen, in particular, the psychological and spiritual analysis of two symbolic elements, fire and light. From this perspective, we revisited Jung's

¹ Alighieri, 2016.



*immanentistic concepts in comparison with Dante's transcendental dimension which permeates especially the third canto, Paradise*².

Since our article aims to identify the meeting points of the two authors' concepts and their divergence, we will first examine how the two symbolic elements - fire and light - are interpreted by each author, then distinguish their differences and similarities. The final objectives of the article are, firstly, to highlight how the work of the *Sommo Poeta* already crossed the path of therapeutic change theorized by Jung; this has already been done by other authors. Secondly we also aim to increasingly verify the existence of basic psychological and spiritual principles, highlighted by both the poetic narrative and depth psychology, which can represent cornerstones across the centuries and make up the weft and warp of the psychic and spiritual dimension of the human being in a perennial way.

The fire and the light and the word of the Divine Comedy

Fire and light are such an essential part of Dante's poem that the work would dissolve without them. Its entire body lives thanks to these two elements. Dante refers to them as a symbol of boundless nature, until fire becomes light, fire and light become word and word becomes fire and light.

Fire, in Hell, is defined by Dante both in its essence and in its tormenting effect: it takes the form of lightning that emanates from broken clouds. The specific feature of the first cantica is that, the fire is there, but it is not visible, it does not break the darkness of the abyss of eternal damnation, which always remains dark. In Purgatory, however, the fire and the colors of life become the splendor of redemption. In Paradise it becomes light and expresses glory and eternal love (Magistretti, 1888, p.167). In fact, metaphors and symbols emerge from the fire of mercy and the light of divine truth to realize a sacred state; and faith becomes the way to ascend to the contemplation of eternal truth. Fire is considered by Romano Guardini³ as an instrument of punishment, purification and glory (1967) while it becomes redemption and mystical light in Purgatory; the latter is expressed in its highest form in Paradise (Magistretti, cit, p.15).

The representation of Gehenna and the fire as symbols of Hell is a typically Christian concept, according to the words of Jesus: "If your hand [then: the foot and the eye, nda] is a scandal to you, cut it off! It is better for you to enter life handicapped than to go with both hands into Gehenna, into the unquenchable fire" (Mk 9: 43-48). At the moment of the Last Judgment, this threat of Christ is reserved for the wicked: "Go away from me, you who are cursed, into the eternal fire prepared for the devil and his followers" (Mt 25:41). A similar image can also be found in St. Paul, who destines the evil work "to be burned", because "(nda, The Last Judgment) for the day will disclose it, because it will be revealed by fire; the fire will test the quality of each one's work" (1 Cor 3: 13-15). St. James, in his letter, proposes that the sin of language is like a glimmer of the infernal flames: «Even the

² *Paradise is certainly the least revisited text among the three, and perhaps the least loved, also because it is not suited to the adolescent taste that always has to study it at an age where struggling with the pains of hell is more understandable compared to the ascetic visions of life and death and with their existential meaning.*

³ *Romano Guardini was a naturalized German Italian theologian who lived between 1885 and 1968. He wrote a great deal, almost 500 essays. For what interests us, he wrote starting from the most important authors of Western culture in order to clarify what Christian thought was: Socrates, Augustine, Dante, B. Pascal, F. Hölderlin, S. Kierkegaard, F.M. Dostoevsky and R.M. Rilke. His university courses, based on his writings, attracted a large audience of students, Catholics and Protestants, as well as people outside the university setting.*



tongue is a fire! [...] it burns the wheel of our life and is then itself burned in hell (Jas 3: 5-6). The Apocalypse will expand the meaning of the image, transforming the underworld into a "pile of fire and sulfur", where Satan, the false prophets, death, the vile, the incredulous, the abject, the murders, the immoral, the witches, the idolaters and all the liars are confined (cf Rev 20,10.14; 21,8). Fire in the Bible is a divine symbol, but it also manifests itself as a word spoken to Moses by the Tablets of the Law, as the theophany itself attests with the burning bush of Sinai. Christ declares: "I have come to set fire to the earth, and I really wish it were already lit!" (Lk 12:49). Fire is also the symbol of the Holy Spirit, as occurs at Pentecost and the Holy Spirit allows the apostles to speak the different languages of the people.

In Hell, however, the divine fire also plays another role, helping us discover a different image of God from the current one: it is not only the Savior, but it is also the Judge who does not ignore; on the contrary, He fulfills the demands of morality. Fire therefore becomes the love of God, the divine justice and the ethics for man at the same time. Hell can also be interpreted as a manifested and effective way to reveal the divine Judgment on the evil. "The Lord is the fire and, therefore, He cannot be manipulated as we please, He cannot be traced back to our counterfeits and our diversions. It is certainly a fire of love and deep passion, it warms many hearts and melts the cold of unhappy souls, but it is also a fire that burns those who try to grab it or put it out. Gehenna with its burning hearth is, therefore, the symbol of the just action of a God who is free and determined to engage in His victorious battle with the evil" (Guardini, cit.).

Purgatory represents a passage in between Hell and Heaven, and this is also the case for the concept of fire. In the Holy Scriptures there are only two references to this intermediate part of the afterlife. In the second book of Maccabees (12.43-45), the power of intercession for the dead through prayers is affirmed and, in the *First letter to the Corinthians* of St. Paul (3.15), he explains that salvation will come through fire: the same element that we usually associate with Hell in our imagination. Following "The Prayer for the Atonement of the Sins of the Dead", read by Georg Ratzinger, then Benedict XVI, on the occasion of the General Audience of 12 January 2011, certain inadequate images on Purgatory, and on its historical significance, can be overcome by revisiting the thought of St. Catherine of Genoa († 1515) reported in the *Libro de la Vita mirabile et doctrina santa*. It contains a useful *et catholica demonstratione et declaratione* del Purgatorio (Ibidem, Genoa 1551), whose final author was the confessor of the saint, the priest Cattaneo Marabotto. In Catherine's vision - affirms the Pope of the time - "... purgatory is not presented as an element of the landscape of the bowels of the earth: it is not an external fire, but an internal one. This is purgatory, an inner fire. The Saint speaks of the path of purification of the soul towards full communion with God, starting from her own experience of profound pain for the sins committed, in comparison with the infinite love of God (...)". The soul - says Catherine - "presents itself to God, still tied to the desires and pain that derive from sin, and this makes it impossible for it to enjoy the beatific vision of God". She therefore affirms that God is so pure and holy that the soul with the stains of sin cannot be in His presence". "The soul is aware of the immense love and perfect justice of God and, consequently, suffers from not having responded correctly and perfectly to this love, and love itself for God becomes a flame, love itself for it purifies it from its dross of sin" (Ratzinger, 2011).

Dante also includes in his work this concept of interior search. Once out of Hell, the light appears, hitting him as if it was reflected, in this way:



*“a ray leaps up in the opposite direction,
and in the same way mounts that down it came,
and from the falling of a stone departs [...] because of which my sight was swift to flee.”
(Purgatorio, XV, 16-23)*

He asks Virgil what that splendor is and he invites him not to be surprised, if the sight of the angels still dazzles him, as does that heavenly messenger (The Angel of Mercy) who invites them to go up. Mercy belongs to the polarity of the opposites Justice-Mercy (Guggenheim, 2016), and symbolizes the boundless love of God who helps the sinner to redeem himself for his sins. Virgil explains that this is due to the fact that the poet's human nature does not allow him to fix his gaze on the heavenly messes, just as he cannot look directly at the sun in front of them. Entering the third terrace of the wrathful leads to another encounter of Dante with fire in Purgatory. For the poet, meekness must open the heart to the waters of peace, which are able to extinguish the fire of wrath punished in this terrace.

In Paradise, fire and light become dominant. The two terms, sometimes differentiated and sometimes merged together, complete Dante's theological and poetic ideology. *Empyrean*, in fact, means full of flame, but also *luminous with fire or ardor of love and mercy* (Convivio, 1,3, o.). Where everything is light and love (Paradiso, Canto XXVII^o, v. 112; Canto XXX^o, v. 3), the Empyrean, in which the souls of the blessed fix their eyes, is the Divine Essence itself: *Trina Luce in unica stella*. In Paradise we therefore witness a transition from the fire element to the light element, characterized by a relativization of the presence of fire, which circumscribes each of the celestial spheres, with an ever greater presence of light. For Dante himself, the Virgin is the Peaceful Oriflame⁴, due to the golden blaze of its splendor. The celestial flames⁵, that is, the spirits, lose their splendor at the blaze of love of the Virgin, *the crowned flame* (Magistretti, 1888). Along this path there are two beatitudes that man can reach, as Dante himself explains: one is the beatitude of this life which is configured as an Earthly Paradise and consists of the actualization of one's own virtue; the other is the beatitude of eternal life, which is configured as Heavenly Paradise, and which consists of the eternal enjoyment of the image of God (De Monarchia, book III).

Fire and Light in Carl Gustav Jung's Analytical Psychology

Jung never referred to Dante in his works. Instead he often quotes Goethe, Shakespeare and other writers from Northern Europe. Regarding the symbols of fire and light, for example, Jung argues that in certain primitive fairy tales the old man that is the Senex, is identified with the sun, symbol of fire and light. In a North American fairy tale quoted by the author, the old man is a sorcerer who possesses fire (Jung, 1980, p.91-92; p.217). The Antichrist, that is, the devil or son of the devil, and therefore Typhon, has his abode of fire in the North (Jung, Works, volume IX **, p. 92).

⁴ Oriflame was the warrior insignia shared by many peoples: a flag with a flame on a gold field, carried by an Angel (Pecorone, 9,2). Orea is equivalent to Aurea, *Maria flamma ignis aeterni et aurea idest perfecta, pacifica quae facit pacem*. Warm heat, even so Dante calls it

⁵ See Paradiso, Canto XII^o, v. 2; Canto XIV^o, v. 66; Canto XXVI^o, v. 2



Jung continues, quoting the words of Christ: *“The eye is the light of the body, but if your eye is bad or it becomes evil, your body too will become dark and will turn the light that is in you into darkness”* (Ibidem, p.124). In the 17th chapter (Jung, 1988) the author states: *“The Kingdom of God is already in you all from which it can be clearly seen that the knowledge of light in man must come first from his inner self and not be introduced from the outside”*. Jung quotes Nietzsche who in *“Thus spoke Zarathustra”* writes: *“Alone you go on the path that leads to yourself! [...] You must want to burn yourself in your own flame: how could you want to renew yourself, without first becoming ashes?”* (Jung, 1988). The author states, therefore, that man, during this inner work, must therefore be heated in his internal structure until reaching the maximum degree of incandescence, in order to rise in the dimension of the spirit. The analytic psychologist takes Cristianos’ comparison between the Inner Center and Paradise with its four rivers and Michael Mayer’s idea that in the center is the indivisible *punctum*, which is not further divisible, but lasts forever. From this point-like element observed by Jung, we see a similarity extremely close to the point-like concept of God expressed by Dante in Paradise. The difference lies in the collocation of this element: Jung makes it an anthropological element, therefore immanent, so that according to his immanentistic-anthropological orientation, he also refers to Benedictus Figulus, who identifies this inner center of man as *domus Ignis*, that is house of fire, whose midpoint is fire (Jung, 1988, p.190). As we will see, Dante instead places the aforementioned point-like element in a space very far from the earthly world, following a concept of God of a transcendental nature.

For both Jung and Dante, there exists a parallelism between the fire and the word. The author cites different sources. According to an Indian story, from the mouth derives the most important discovery of the primitive man, which is the fire. In specific, in the *Aitareya-Upanisad*, it is stated: *“drawing then from the Purusa waters, he fashioned it. Then he brooded it. And, having hatched it, he divided his mouth in two, just as a new one breaks: from the mouth came the word, from the word came the fire”*(Jung, 1988, p.189-190). Also in the *Avesta* and in the *Vedas*, fire is the messenger from the gods.

In the Bible, Moses receives the Tablets of the Law from God through the word of God in the likeness of the Burning Bush, which burns perpetually. Here is another equivalence between the word of God and Fire. Later it is also said that it is fire that becomes word.

Also for Jung, the association of mouth, fire and word, despite being strange at first sight, is found in other places in the Bible. Summing up:

Isaiah 30. 27: “... the name of the Lord. [...]. His lips are full of indignation, his tongue is like devouring fire.”

Psalms 29. 7: “the voice of the eternal makes flames of fire leap”.

Jeremiah 23. 29: “Is not my word like fire?”

Acts of the apostles 2, 3 and 4: “And there appeared to them tongues as of fire that were divided ... And all were filled with the Holy Spirit, and began to speak in other tongues (glossais).”

James 3.6, who says in the negative: “Even the tongue is a fire, it is the world of iniquity”;

Similarly it is said of the wicked in Proverbs 16.27: “on his lips there is as a devouring fire”.

The connection of the mouth with speech and fire is therefore unequivocal, concludes Jung. The function of the meanings expressed by *“resound, speak, shine, fire”* suggests the existence of a preconscious identity between them. The two phenomena have something in common.



Analytical psychotherapy is a type of treatment based on the word, on the effectiveness of the word even on the body (see the treatment of psychosomatic symptoms). It is Freud's *Talking Cure*⁶. The assumption of analytic psychotherapy lies in the transformative power of the word, but this transformation⁷, in its complete meaning, is an event produced by fire. This synopsis between word and fire consists of the aspect, or rather the sacred dimension of the analytic psychotherapeutic relationship as a "religious" space, in which the science of reason and the science of faith are realized as the spiritual dimension of the treatment. Even the archetype of the Jungian soul can be found in the symbol of the Virgin Mary *Oriflamma*, in our opinion, the highest and most profound expression of man's spirituality. Virginity is what Bion (1970) identifies in the dimension defined by Master Eckhart as the *Depth of the Soul*. This depth, *virgin*, that is, not contaminated by the worries and attachments of the individual's daily life, is of absolute purity and dwells in the human being in his deepest interior unity, beyond the Freudian and the Jungian unconscious (Grassi, 2012).

Returning to Dante, Mazzarella (1991) has already compared Dante's path to Jung's individuation path. Regarding Hell and Purgatory, the author interprets these two phases as the poet's encounter with the archetypes, like the process of individuation as understood by the analytic psychologist. In this process, one proceeds through a long hierarchical path, going from analysis of the Person, the archetype of the social mask adopted by the individual in his relationships with the world, exploration and integration of the Shadow to reach the archetype of the Soul. Archetype in this case refers to both an inner psychic development and as an opening towards the *Selbst*. In short, we again come to the Soul-Beatrice. For Jung, the integration with the Soul expresses a double-sided archetype. This can be explained more clearly if we imagine an hourglass with an opening at the bottom and another at the top. The one below is implied as the harmonious collection of all the instances of the personality and all the aforementioned archetypes. The opening above refers to one towards transpersonal spirituality, whose limit is the collective unconscious in its double meaning as a set of archetypal elements predisposed in the psyche and at the same time the openness towards the transpersonal, understood as *Anima Mundi*, an immanentistic religious concept.

Speaking of Hell, like speaking about the Shadow, the archetype of the evil within us refers to a path that consists of thus facing all our darkest instances. The souls of the damned in Hell described by Dante are, by its very definition, lacking the ability to *philosophize*. To philosophize can be easily understood as the capacity for self-reflection. On the analytical psychological level, this inability is revealed especially in the psychoanalytic concepts of *repeat compulsion* (Freud, 1920, p.193) and lack of *mentalization* (Fonagy, 2016). Repeat compulsion in the damned takes the form of a character trait, unconsciously ego-syntonic, and for this reason it cannot be placed under the glimpse of self-exploration in an objective way. The lack of *mentalization*, on the other hand, highlights the lack of communication between the emotional and cognitive spheres and the inability to think thoughts (Bion, 1962): rigid, repetitive traits that prevail over the meaning of relationships and the emotionality behind them and that require discretion.

⁶ This is what Bertha Pappenheim, or Anna O, called Breuer's patient who was considered the patient zero of psychoanalysis.

⁷ We will see in a later work (nda).



We know that Beatrice accompanies Dante on this long journey, but only St. Bernard of Clairvaux will play a role in the last part of the journey as the *Selbst* for Jung, that is, as a mediator for the access to God. It is in this passage that the aforementioned fundamental difference between Jung's and the Sommo Poeta's visions is highlighted. For Jung, it is the immanent God, while for Dante, it is the transcendent God. In other words, in our opinion, exactly at this point, Jung's greatest clinical theoretical contradiction becomes visible. The archetype of the self, which inextricably binds man to the *Unus Mundus*, the collective unconscious, has a collocation that remains essentially anthropological. Jung, however, makes it the ultimate destination of man. But if we look at the final stage of Dante's journey, specifically at the moment when Bernard of Clairvaux appears, a Christian symbol of the highest level of mystical enlightenment, we couldn't essentially miss that his essence is human, therefore anthropological. However, this essence acts as a mediator for man's access to God, clearly transcendental in Dante's Vision, since God, *the Empyrean* or *Indivisible Punctum*, is not part of the earthly world in his subsistence.

We already discussed Jung's immanent vision previously by reading the *Red Book*, the analytic psychologist's diary written approximately from 1913 to 1930, during the time of its publication in Italy in 2009 (Grassi, Berivi, 2011). In particular, among other things, between Elijah and Salome, we highlighted Jung's preference for the latter. We then wrote: *"We have seen that Salome represents both instincts, as a mere satisfaction of desire, as well as the destruction of the forms and contents of the Logos, as depicted by the beheading [of John the Baptist]. "She is blind because she does not see the meaning of things" (Jung, 1961: 210). Therefore, if we interpret the girl, in matriarchal terms, as the disposition of the Soul, both female and male, to establish an undifferentiated and boundless relationality, therefore promiscuous and incestuous, we can see in her the representation of an increasingly strong tendency today to abolish limits and roles in relationships, in the blind existence of an emotional marasma where reign the indistinct and the multiple. What we call "mere relationality", in its one-sidedness, extends exclusively along the horizontal dimension of human existence, without the boundaries of the vertical dimension of meaning, and becomes a form of exercising power" (Berivi, 2011, p.152-153). The choice of transcendence would have manifested itself instead in Jung's adherence to Elijah's message, the theological metaphysics (Grassi, 2011), but the immanent attitude of his ego leads him to prioritize the relationship with Salome, the symbol of anthropological phenomenology, hence raising phenomenology to the metaphysical dimension, a phenomenology whose ultimate principle is the method. Each conceptualization is evident from externally observing the phenomenon, separated from its symbolic meaning, which leaves room for as many interpretations as there are methods, which are the interpretative criteria. In the end, these criteria equate, as in relativism, or they can reach extreme forms of falsification, where even the facts abandon temporality and verifiability⁸. After all, although Jung in the *Red Book* succinctly and honestly remarks that the choice he made as a result of his inner quest was personal, subjective, non-absolute and relatable, he lays out a path that is clearly stated in his works, as we are trying to demonstrate. This path leans more towards the phenomenological multiplicity of human experience and knowledge (Salome) rather*

⁸ Let's think, for example, of virtual reality, that of social networks, where the facts, indeed the words lose their temporality, can be written today as they were years ago, and the facts expressed by the words lose their verifiability, that is, they are true only because they are affirmed.



than those in the basic unitary perspective of an ethically religious attitude (Elijah). In other words, this refers to the primacy of immanent phenomenology over the unitary metaphysical position of transcendence, with the obvious repercussions⁹ on the anthropological, cognitive and ethical level. Consequently, the Jungian Self replaces the metaphysical God with the anthropological *superman* (*übermensch*), as Nietzsche (Jung, 1988) and Comte (De Lubac, 1900 p.132) did before him with Zarathustra and the Great Priest of Humanity, respectively, who take God's place in the explicit intention of the authors. The historical failure to concretize both forms of *superman*, the fall of the national socialism and subsequently real socialism, inevitably led modern mankind to the failure of this concept of the Self. The desperate attempt at a transpersonal reference that is valid in all senses: cognitive, emotional, sensorial, behavioral, therefore gives birth to a new inspiring principle, the method, in particular the hermeneutic method, which is placed at the basis of all choices inherent in truth, goodness, justice, beauty. Unfortunately, in our opinion, it is man who can change the hermeneutic method and, therefore, precisely in the perspective of the classical Greek vision of the method, it is always man who can change the God whose procession follows, a formidable symbolic image of the concept of process. We know how Jung generally prefers to represent concepts with images, and in the case of the method he refers to the phenomenological multiplicity of the images of *pandemonium*. In fact, in the past, some Jungian followers have even gone as far as speaking of the analyst's myth, meaning this pattern of internal organization of the system of truth-value-ethics-beauty that follows a certain specific "view", represented by the *god* who it is decided to follow the procession of one of these archetypes of the mind. It is precisely this conclusion, also by Jung, that lays the foundation for such a theorization of the analyst's personality, which however poses, from our point of view, a thorny question: can a single view be enough to interpret all phenomena and the psychological events of a patient, in the absence of a unitary transcendent reference that is above all individual views and can illuminate them all with its unitary light? Isn't it the analyst's limit that will become the limit of the patient's psychological maturity?

We could say that compared to Dante, Jung is unable to make that leap, that crossing of the wall of fire that would have allowed him access to transcendence, and therefore to the objective and unitary dimension of truth, ethics, justice and goodness. Romano Guardini (2012), on the other hand, affirms that Christian thinking considers creation fundamental and conceives a total differentiation between the creator and the creature, expressed with the formula that "the creative act translates the creature from nothing into reality; his participation in God consists of a relationship of exemplarity" (cit: 464). Regarding men's reaction to this unitary concept of truth, Dante makes two statements¹⁰ that are very much psychologically profound and relevant. Alighieri writes:

⁹ Although Jung speaks in the *Red Book of the spirit of the times*, of phenomenological type and mold, and of the spirit of the profound, of an eminently mystical religious type and mold, in reality he ends up endorsing the existence of so many truths, constitutive of the spirit of the times and justified precisely by having identified many views in the sky, that is, many stars in the night sky, therefore spiritual views, and many fish eyes in the deep sea, therefore many emotional views.

¹⁰ In this his thought precedes that of great psychoanalysts: Jung, Langs and Bion. Jung points out the sour taste of truth expressed by the image of the *Amaritudo Maris* (Jung, 1988). Langs particularly emphasizes the crudeness of inner images (1974), while Bion openly says that those who make themselves the bearers of truth will be persecuted by all falsifiers of truth, and that the latter are the overwhelming majority of human beings (1970).



*“and afterward through Heaven
from light to light, things have I heard which, if
repeated, will for many have the taste
of bitter herbs; and yet, if I ’m to truth
a timid friend, I fear lest life I lose
with those who shall of this age speak as ancient.”“
(Pd XVII, 115-120).*

With these two triplets, Dante, in Paradise, specifies that the truth has a sour taste for most of humanity and that the truth, witnessed by the mystic, can be an activator of envious persecution (See the fate of Christ in the religious field). In the psychoanalytic field Bion supports the same thesis (Bion, 1974, p.22-23; 1970, p.137-138).

In other words, following Dante, even in psychoanalysis, the transcendent vision can answer our question, but also it opens the way to an extremely uncomfortable and opposed perspective of objectivity in our contemporary world. Its reference is found in the verses mentioned above.

Convergent views between Dante and Jung: order and ethics in the Divine Comedy and in Analytical Psychology

The verses of the Divine Comedy have their own sequential order that gives meaning to the entire symbolic language that animates them. “Si licet magna componere parvis”, Virgil wrote in the *Georgics*¹¹, and if in the sequence of Dante’s verses we are able to identify a communicative coherence through the decoding of the symbolic language used, even the associations, dreams and symptoms produced by the patient in psychotherapy end up being usable and used in Dante’s way. By Dante’s way, we mean an apparently concrete language which, freed from the constraints of the coherence of logical links, in the unconsciously ordered symbolic sequence of its contents, can be a source of communications that come from beyond the deep unconscious as a commentary on what happens in the hereafter of ordinary consciousness. In our opinion, this is a consonance between the two communicative universes. The analyst’s invitation to associate the fact with the patient therefore also takes on the meaning of an invitation to “contemplate” one’s inner world.

In the Divine Comedy, Dante gives importance to the concept of order and ethics and consequently to a hierarchical vision of spiritual asceticism: the latter is described as “absolutely orderly and expressed in an highly accurate poetic form” (cit.: 464 et seq.). Each step of this order is therefore similar to God.

Alighieri develops with great clarity the sequential order made up of various steps, where each stage of the journey has its own internal logic, proceeding linearly from the darkness of Hell to the light of Heaven. This is the order that Dante would define the divine. From our point of view, the *divine* could also be observed in the sequence of the patient’s associations, especially in a secure framework made up of a set of rules that preserve the divine order of the analytic process. By *divine* here we rather refer to the universality and crafting of this order by a higher authority. Associations therefore, although defined as “free” by a unilaterally conscious and rational vision, are in fact not free at all.

¹¹ Virgil, *Georgics* “If it is permissible to compare small things with large things”, 1st century BC, IV, 176.



Their sequence certainly does not obey the cause – effect principle, but rather the principle of order. However, in this internal associative order that obeys the laws of analogy and sequential contiguity, in their manifest content they can betray apparent contradictions, incongruity and disorder. In reality they represent the expression of a symbolic communication, in which the succession of communications can then be translated in the order of the rational logic of the left hemisphere.

The divine nature of this order is emphasized by Dante in an extraordinary passage from Paradise:

*“and then began:
“All things, whate’er they be, an order have
among themselves; and from this order is,
which makes the Universe resemble God.
Therein exalted creatures see the trace
of that Eternal Worth, which is the end
for which the mentioned order is created.
Within the ordered state whereof I speak,
all natures have their place with different lots”.*
(Pd I, 103-111)

*It is no coincidence that Dante speaks about order in such a way in Paradise. Reading from a symbolic perspective, order is part of a *paradisiacal* condition, and it is also very close to God, where truth is that ray of light that makes being equivalent to being true, good and meaningful. According to Dante, therefore, the religious nature characterizes the world per se, in an objective sense; similarly, the order of the universe is not the expression of a mechanical fact, but of God’s very intention. On the other hand, Guardini writes: “... modern man does not see the world in this way because it is so, but because of how he wants to see it, and on the basis of this premise he chooses” (cit: 480).*

Furthermore, we find also another similarity between what the Italian theologian writes and what we clinically observe in people who undergo psychotherapy. Guardini argues that one problem of the future, on which it will be essential to decide, will be precisely whether to recognize the good not as a characterization of existence set up by man, but as the objective constitutive premise, present during the realization of life (cit: 48). Similarly, according to the clinical model with a communicative orientation adopted by us analytic psychologists, we believe the deep unconscious informs us of the truth about our behavioral motivations towards others and towards ourselves (Langs, 1998). In fact, the deep unconscious, according to the neurocognitive scholar, S.W. Porges (2017), knows and evaluates the information coming from our interior, from the world and the human universe that surrounds it, way before our conscious ethical choice does. In summary, Porges ends up reinforcing that ethics has neurobiological roots that therefore justify an objective subsistence, as the potential of all human beings. In other words, it is a truthful-ethical activity that is completely independent from conscious choices and hence able to tell us how things actually are, not how we want to see them. Therefore, the strong similarity between the two visions is evident both in the order of succession in the psychological and spiritual journey of man, as well as in the hierarchy of values that he is called to realize. In fact, the path’s sequential order is indicated precisely by Jung’s conceptualization of the path, with the diction about the identification process. The process represents precisely the ordering aspect.



Ultimately, Dante defines the stars as “views”, that is, luminous points of awareness of reality (*Paradiso*, canto II, v. 115). Jung likens luminous islands of awareness to the visible stars in the night sky of the unconscious (Jung, 1988, p.205). In a language more relevant to the clinical method of analytic psychotherapy, in the deep perceptive-cognitive unconscious, Langs (1998) identifies an attitude, misunderstood both by classical psychoanalysis and by psychoanalysis of object relation. For Langs, as for Jung, the deep unconscious offers us its “view” of everything that happens or what we do in our ordinary and extra-ordinary life. Jung argues there exists an unconscious awareness, which he defined as “Midnight Sun” (Jung, 1988, p. 83, n.14) of the process of individuation that characterizes the patient’s analytic journey. All this seems to be confirmed by the works of scholars such as Bucci (1997a) and Porges (2017). In specific, Bucci focuses on the sub-cortical limbic system and its activity of producing symbolic emotional pattern, while Porges concentrates on the concept of neuroception and the polyvagal subsystem belonging to the neurovegetative nervous system. With neuroscientific and neurocognitive references, the authors offer discoveries that confirm both Dante’s poetic intuition, that is, the stars as views of the afterlife, if by afterlife we mean the unconscious, and the notions of Jung and Langs.

The types and psychological functions of Jungian thought as archetypal forms of the philosophical transcendentals of St. Thomas Aquinas in the therapeutic relationship

Finally, we would like to address a final correlation between Dante and Jung, comparing the Poet’s transcendental concepts, which are drawn from the philosophy of St. Thomas Aquinas, with Jung’s theory of psychological Types, in order to explain why we think a transcendent vision and a truthful psychology can be comparable.

The essence of the Empyrean is defined by Dante as “Light intellectual which is full of Love...” [Pd 30-40]. The two phenomena of love and light are accompanied by a third phenomenon - beauty. In the cognitive life, the things that are memory and fantasy for the eyes, are prolonged in the light, in the life of feelings and will, in love and in ethics; memory and fantasy are particularly prolonged in beauty. Truth, goodness, beauty and intuition of the *Unum* are in fact the four transcendentals of the philosophical-metaphysical vision of St. Thomas Aquinas and of the subsequent scholastic philosophy, which inherited them from Aristotle. The notions of *bonum* and *verum*, and of their metaphysical identity, are already present in the Aristotelian corpus, even if the Greek philosopher lacks a systematic treatment like the one that St. Thomas Aquinas later elaborated: *Unum, Verum, Bonum, Pulchrum*. In Jungian psychological terms, the constitutive functions of these transcendentals, understood as views and forms of experience, appear to be the same psychic functions described in Jung’s Psychological Types (For the *Unum*, the intuition; for the *verum*, the thought; for the *bonum*, the feeling and for the *pulchrum*, the sensoriality). The transcendentals, for Aquinas, are precisely those characteristics that qualify being as such and therefore belong to every entity. The *Being par excellence* in this perspective is God in his transcendence. The transcendental is valid and applicable only in the context of experience, expressing the law of knowledge corresponding to the different objects of experience.

If we now transfer the meaning of this concept of the transcendental to Jung’s archetypal conception, expressed among other things in the Psychological Types (Jung, 1969), we cannot help but notice



that if the truth is the intellectual light, the goodness is an expression of love and beauty, the sensoriality is the ability to preserve what is contemplated in the vision into a visual form, therefore a synthesis of memory and fantasy, and intuition is the unconscious perception of Unum. Then it is evident that the four psychological functions identified by Jung represent nothing but a further anthropological-psychological extension of the aforementioned transcendentals.

These functions are archetypal functions, that is, constitutive of the essence of the psyche. For example, only one of them can characterize the main "view" used by the person's ego. Healing, according to Jung's perspective, will be determined integrating all other functions with the main one. At the same time, as archetypal functions, since they are numinous, they also have a transpersonal side, which assimilates them to the concept of transcendentals.

In fact, the transcendentals are anthropologically rooted, but since they qualify being as such and therefore belong to every entity, considering God as the Being par excellence, they are metaphysically and theologically determined. Instead, Jung, in his psychological vision of an immanentistic nature expressed with the concept of the collective unconscious, a universal but anthropological concept needs to anchor in itself the psychological functions, but stopping at the anthropologized metaphysics of the earthly Paradise. For Jung, this is the final destination of each individual path. In fact, once this has been identified with the Selbst, consequently the four psychological functions (thought, feeling, sensoriality and intuition) are symbolically represented in the four rivers of the aforementioned paradise and can represent unchangeable cornerstones over the centuries.

Following the comparison between Dante and Jung's concepts, we identify the basic principles of psychotherapy below, intended as prodromal for a spiritual development: order-truth-ethics-goodness-beauty.

The Order is the fundamental element that can be found:

- a) in the psychotherapeutic field, following Langs (1998), in the rules of the *setting*, as an expression of the *Basic Rules of Life*¹²;
- b) in the patient's associative sequences: the *free association* concept realized by the patient is in fact transformed into a sequence of associations whose unconscious meaning can be deduced by the therapist who interprets symbolically the unconscious communication of the patient;
- c) in the hierarchy of value-disvalue the patient encounters on his inner journey (Person, Shadow, Soul, Personality Mana, Selbst).

Truth, ethics, aesthetics and goodness are therefore not only the transcendentals of a philosophy expressed in poetry by Dante. They are also a priori categories of experience and knowledge, from a Jungian perspective, and can represent the psychological functions of a therapy that is based on corresponding archetypes: thought, feeling, sensoriality and intuition. However, these are also the objectives that psychotherapy, analytically structured in a communicative sense, intends to achieve through the symbolic language of the deep unconscious. Understanding all these considerations, we can assume that the deep unconscious knows truth better than the consciousness of the ego (still not fully recognized today). It knows better how to evaluate the choices made, to meaningfully represent

¹² The basic rules of life are realized in psychotherapy, according to Langs, in the rules of the setting that make the framework where the plot of transference and countertransference unwinds and where the unveiling of the patient's primary anxieties is actualized (Langs, 2011; 1980; 1988; 1996).



what Langs defines as “derivatives” and to realize what the deep unconscious proposes as “good” for the patient.

It is obvious that taking this path represents a real catastrophic change (Bion, 1974) for the patient whose ordinary consciousness is so used to the false interpretation of reality made by the left hemisphere (Grassi, 2012), to the false memories of this past life and ethics formed by the aforementioned mystifications, without any reference to the Basic Rules of Life (Lang, 1998). The therapist, in order to achieve this result, must have undergone a similar psychological discipline, and subsequently spiritual, through their own personal analysis. From this viewpoint, Bion (1965) suggests a path that will undoubtedly be, for the analyst himself, marked by fire and light. For him, the fire will be the torment of his repeat compulsion; however it can also be the torment of his redemption from the dialectic of opposites, which need, step by step, their dissolutive synthesis. This can then lead him to a higher level of psychological maturation. Bion, 1970, p.93 et seq.) writes: “The prospect of being in unison with zero or its unity is scary. [...] The center of the question is the painful nature of the change directed towards maturation. [...] Desire, memory and the understanding of the consciousness of the ego therefore can falsify the beliefs that keep at a distance the state of mind defined by the author as Faith. “Memory” is used to settle on what is not significant, eliminating what is instead important. Even “desire” allows into the analyst’s mental state something that prevents them from seeing the central point: that aspect of zero is continually presented by the unknown and the unknowable. Bion writes that K’s transformations into zero (his thoughts, memory, conscious desires, expectations relating to the future and memories of the past) are experienced by everyone, therefore also by the analyst, as a serious attack on the ego, until a new mental state is established: the state of Faith (Bion, 1970, p. 39-58).

K: This is the “blind” spot that must be illuminated by “blindness” (Bion, 1970, p.94). It is a blind spot because it obscures the analyst from seeing the profound meanings emerging from the unconscious, generally harmful for the psychic balance (Bion, 1965, p. 219-220). It must be enlightened by blindness because only a work of spiritual discipline, such as the one outlined by the “dark nights of the soul” spoken by St. John of the Cross (Bion, 1965, pp. 219-220), can eliminate their blinding effect. Only then a blinding effect of conscious perceptions, memories and desires (S. Giovanni della Croce, 1978) can desaturate the preconception, making it an empty form, similar to Jung’s concept of the “archetype as empty form”. In this way it can perceive and experience elements of the inner world that cannot be experienced by the ordinary senses. The author’s use of the metaphor of light and blindness is interesting, which draws our attention precisely to the light that also characterizes Dante’s psychological and spiritual path. Even more, by memory, Bion means exclusively the experience related to conscious attempts to recall memories. These attempts are once again the manifestation of the fear over the intrusion of destabilizing elements to the analyst’ mental state: “uncertainties, mysteries, doubts”¹³. As an alternative, Bion proposes the dream-memory state as “the fabric of which the analysis is made” (Bion, 1970, p. 95). The author argues that the experience of the session involve the material similar to a dream, in the sense that both the dream and the material with which the analyst faces contribute to dream-like qualities. In order to make Bion’s somewhat cryptic language more accessible, it is to emphasize that

¹³ John Keats, letter George and Thomas Keats, 21 December 1817. In Bion, attention and interpretation, publisher Armando Roma, 1970, page 95.



the material the author mentions are the patient's associations, dreams, slips, missed acts, and his body language. For example, associations can report concrete facts of the patient's current daily life (as well as the manifest content of dreams), but all these communications, in order to be truly understood, need precisely a "dreaming memory", that is, a symbolic key to reading which allows the analyst to understand them as a form of coded communication of what the patient is experiencing at that moment. It is a form of communication in the symbolic code that is specifically inherent to the true nature of the developing relationship between him and the patient. To reach this "visionary" level, the therapist has to avoid the unilateral knowledge of the patient's transference, possibly in action at that moment, and that of his countertransference in the dynamics of opposites in play during the session. The therapist needs to reach a higher level of development that allows them to go beyond the dialectic of opposites, into an interior dimension that allows them to see clearly what is happening¹⁴. The sacrifice of both concrete memory and desire allows the analyst to develop the "dreaming memory", that is, the ability to read the patient's communication from point of view granted by the "purification" process that he accomplished along his path across purgatory. For example, regarding the truth, Bion is very categorical to affirm that the lie needs a thinker who thinks, while the truth does not need a thinker. It is a strong statement, to which we fully agree, that places the truth in the context of the objective data of the world; all the rest is made not of truth but of beliefs, that is, of artifacts and lies. Indeed, Bion states: "true thought does not need anyone who thinks it: it awaits the arrival of the thinker who acquires meaning through true thought. [...] [Vice versa] the lie and its thinker are instead inseparable. The only thoughts for which a thinker is absolutely necessary are lies" (Bion, 1970, p. 1339).

We often define lies with the interpretations made by the left hemisphere in the analysis of reality¹⁵. The interpreter uses the left hemisphere, responsible for the processing of cognitive and metacognitive thinking (Gazzaniga, 2011). The other extreme is Bion's reflection regarding the lie, in particular on the fact that this term is usually applied to the field of conscious thinking, but that it actually has a counterpart in the field of being: for liars, it is possible to have not only false thoughts, but even *being a lie* precludes being in unison with zero. In this other statement, we can observe a correlation with Jung's concept of the archetype: if to develop a knowledge it is first necessary to have the relative experience, in compliance with the specific definition of the archetypal term, it then becomes paradoxically obvious to consider that a false thought, or a false "knowledge" is the fruit of an experience of falsehood made by a person which therefore becomes a "lie" (Bion, 1970, p. 159).

Conclusions

The truth, in our view, is one, and it cannot be multiple. For Dante, many are the beliefs of men dictated by the individual "views" that are falsified to occupy the central and absolute point of reference which is instead the *topos* of the light of truth in God. The *Sommo Poeta* argues implicitly that the elimination of this unitary theological perspective leaves the need for truth in its essentiality unfulfilled and man gets lost "greedily" with the single "views". In fact Dante writes in Paradise:

¹⁴ To understand, however, what we mean by vision and perspective of a higher order, we refer the reader to the next article which will deal with the "Baptism of fire" as an unavoidable and authentically significant stage for the therapist.

¹⁵ This mechanism has been translated into a specific image, that of the Interpreter, according to the neuro-scientific model of Micheal Gazzaniga (2011).



*"I well see that our mind is never sated,
unless it be illumined by the Truth,
outside of which no truth extends".
(Parad, Cant IV, v. 124-126)*

Truth, in its catastrophic realization (Bion, 1974), also drags ethics and the concept of good along with it. The experience of truth is intimately connected with the experience of justice and goodness. This experience is carried out, even before consciousness, by the deep unconscious. It is not a question of considerations and reflections linked exclusively to a spiritual journey, which could be questioned by anyone and at any time. The neurocognitive research of Porges (2017) on the autonomic nervous system and of Bucci (1997a) on the sub-symbolic and subsequently symbolic emotional system, led to the discovery that the practice of the cognitive verification of truth and its emotional value, as well as of the ethical meaning of the information from the external and internal world, are the prerogative of the profound unconscious, long before the consciousness of the ego itself. They are transmitted to the rational consciousness of the ego through the symbolic language of the deep unconscious. At this point, our neuroscientifically founded knowledge becomes understandable that the deep unconscious indicates to the consciousness of the ego the path of truth, ethics, and therefore of goodness, as a path to achieve healing, also in line with Langs (1998) and with his profound teaching.

The concept of freedom changes: the patient does not come to analysis to be free to do whatever he wants, what he likes or what he wants on a conscious level. His freedom concerns his emancipation from the slavery of his own desires, his memories, his beliefs and the consequent so-called "ethical" choices that keep his ego and his behavior subjugated. His freedom consists of adapting to the perspectives opened by the deep unconscious or by opposing them, according to the principle of free will. Today, however, we know that true freedom consists of adhering, even with sacrifice, to the proposals of the profound unconscious. This is because this adhesion, superficially considered by the ego as constricting (see the anxieties of a secure framework in the analytic relationship), will instead reconcile it with him and with the realization of his individuation: a higher level of freedom from the values of the world around him. The profound unconscious, understood in this sense, obviously also indicates him the good path to take.

The Emyrean depicts that single point of the world towards which this search for freedom is directed, the point towards which the Depth of the Soul opens, an anthropological *topos* in which the relationship between Transcendent God and man is realized. The Depth of the Soul is therefore a psycho-spiritual factor that we call the archetype of transcendence, a psychological concept that extends upwards and is remodeled into a mystical concept precisely because of its openness to Transcendence (Guardini, 1995, p. 174). The ascent towards this *topos* requires the effort to release the "cloud of non-knowledge" (Anonymous English, 1981) made up of all the activities related to the everyday world and all the correlated rational dissertations, so that one can access the inner light, the *Punctum Unicum* separated from any multiplicity, both sensible and intelligible; if Transcendence is simultaneously fire, light and word, and if, moreover, psychotherapy is a cure based on the word and the word is divine language, the not only scientific but also "sacred" nature of psychotherapy and of the Word of the Unconscious becomes understandable in its multidimensional expressions.



Bibliografia

- Anonimo Inglese del XIV secolo (1981), *La Nube della non Conoscenza*, Ed. Ancora, Milano, 1981
- Aversa L. a cura di, (1995), *Fondamenti di Psicologia Analitica*, Ed. Università Laterza Psicologia, Bari, 1996
- Alighieri, D. (1964) *Il Convivio*, Ed. G. Busnelli and G. Vandelli. Felice Le Monnier, Firenze: 1964.
- Alighieri, D. (1312/1313), *De Monarchia* a cura di Chiesa P. e Tabarroni A.. Ed. Salerno, Roma, 1964.
- Alighieri, D. (2012), *La Divina Commedia*, a cura di Jacomuzzi S, Dughera A., Ioli G., Jacomuzzi V., Edizioni SEI, Torino, 2016
- Benedictus Figulus, (2006), *Concerning the Potable Gold of Paracelsus* – Kessinger Rare Reprints, U.K., 2006
- Berivi, S. (2011) – *L'apporto del sacro allo sviluppo psicologico del femminile nel Libro Rosso di C.G. Jung*, Il Minotauro, Anno XXXVIII, N.1, giugno 2011, Persiani, Bologna
- Bion, W. R. (1962b), *Apprendere dall'esperienza*, Armando, Roma, 1972.
- Bion, W. R. (1963), *Gli elementi della psicoanalisi*, Armando, Roma: 1973.
- Bion, W. R. (1965), *Trasformazioni: il passaggio dall'apprendimento alla crescita*, Armando, Roma: 1973.
- Bion, W. R. (1970), *Attenzione e interpretazione*, Armando, Roma, 1973.
- Bion, W. R. (1974), *Il Cambiamento Catastrofico*, Loescher Editore, Torino, 1981.
- Bucci W. (1997a), *Psychoanalysis and Cognitive Science: A Multiple Code Theory*. New York
- De Lubac, H. (1945), *Il dramma dell'Umanesimo Ateo*, Brescia: Ed. Morcelliana, 1996.
- Eckhart, M. (1314), *Trattati e Prediche*, Milano, Rusconi, 1982.
- Fonagy, P. (2016), *Mentalizzazione e disturbi di personalità*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2019
- Freud, S. (1967), *Studi sull'isteria*. In Opere, Vol. I. Boringhieri, Torino, 1967
- Freud S. (1920), *Al di là del principio di piacere in Opere di Sigmund Freud (OSF)*, Vol. 9, Bollati Boringhieri, Torino, 1994
- Gazzaniga, M. S. (1985), *The Social Brain*. New York: Basic Books
- Gazzaniga, M. S. (2011), *L'Interprete*, Di Renzo Editore; 3° edizione, 2011
- Grassi A. (2012), *Psicologia Analitica a Orientamento Comunicativo*, Ed. Persiani, Bologna, 2012.
- Guardini, R. (2012), Opera Omnia, XIX/2, *La Divina Commedia di Dante, i Principali concetti Filosofici e Religiosi*, Ed. Morcelliana, Brescia, 2012
- Guardini, R. (1967), *Dante*, Ed. Morcelliana, Brescia, 2008.
- Guggenheim A., (2016), *Lettera agli Ebrei su "Legge e perdono"* (N.R.T. 138 – 2016 – n. 2, p. 177-201).
- Guilford trad. it. (1999), *Psicoanalisi e scienza cognitiva. Una teoria del codice multiplo*. Roma: Fioriti Editore, 1999.



- Jung, C.G. (1969), *I Tipi Psicologici*, Opere, Vol. VI, Boringhieri, Torino, 1969.
- Jung, C. G. (1955-56), *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, trad. it. Boringhieri, Torino, 1990.
- Jung, C. G. (1938-59), *Psicologia e Religione*, CW 11, trad. it. Boringhieri, Torino: 1990.
- Jung, C.G. (1988), Opere, Vol XIII, 1988, *Studi sull'Alchimia*, Ed. Boringhieri, Torino, 1988
- Langs, R. (1988), *A Primer of Psychotherapy*, trad.it., Guida alla Psicoterapia, Torino: Bollati Boringhieri, 1990.
- Langs, R. (1996), *La Mente Emotiva*, Fioriti Editore, Roma, 1996.
- Langs, R. (1998), *Le Regole di base della Psicoterapia e del Counselling*, Giovanni Fioriti Editore, Roma, 2004.
- Magistretti, P. (1888), *Il Fuoco e la Luce nella Divina Commedia*, Ed. Galileiana, Firenze, 1888.
- Mazzarella, A (1991), *Alla ricerca di Beatrice*. Dante e Jung, Ed. EDRA Spa, Milano, 2017 .
- Meier, C.A. (1990), *Scienza e Religione*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1990.
- Rulandus, M. (1612), *Lexicon Alchemiae*, s.v. Balsamum. Balsamus Frankfurt, 1612.
- Opera Romana Pellegrinaggi (2013), *Vangelo*, Facciotti ed., 2013.
- Porges, S.W. (2007), The polyvagal perspective. *Biol Psychol*, 74(2), 116–143.
- Porges, W. (2017), *La Guida alla teoria Polivagale*, Roma: Fioriti Editore, 2018.
- Ratzinger G. (2011), *Udienza Generale* del 12 gennaio 2011 .
- S. Giovanni della Croce (1978), *Opere*, Ed. Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, Roma, 1979
- Winnicott, D.W. (1951), *Gioco e realtà*. Armando Editore, Roma, 1974.

